
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00085259 0







Plato

AUS PLATOS WERDEZEIT

PHILOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

VON

MAX POHLENZ

UNIVERSITY OF TORONTO

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1913

582419
27. 4. 54

B
395
P64

Gedruckt bei Hubert & Co., G. m. b. H. in Göttingen.

Dem

Göttinger Kränzchen

gewidmet



Die Entstehung des platonischen Dialoges und die Frage nach seiner historischen Treue.

„Wir waren am Tage vorher abends aus Potidaea vom Lager zurückgekommen, und nach so langer Abwesenheit ging ich nun natürlich mit Vergnügen nach den gewohnten Stätten“ — so beginnt Plato einen seiner allerfrühesten Dialoge, den Charmides. Daß es Sokrates ist, der hier erzählt, erfahren wir bald darauf durch eine Anrede. Aber wem er erzählt, darüber hören wir kein Wort. Ein einziges Mal gebraucht Sokrates an einer Stelle, wo er von einer starken inneren Bewegung spricht, eine Anrede: *τότε δή, ὦ γεννάδα, εἶδόν τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου καὶ ἐφλεγόμην* (155 d). Aber hier spüren wir zwar eine Absicht, wenn Plato eine sonst zuletzt für uns in Aristophanes' Fröschen nachweisbare altertümliche Anredeformel gebraucht; dagegen tut er nicht das geringste, um in uns eine Vorstellung über den Angeredeten zu wecken. Auch für den Charakter der Erzählung ist dieser völlig gleichgültig. Es ist also im Effekt dasselbe als wenn der geneigte Leser angeredet würde. Es ist in Wahrheit das Publikum, an das dieser literarische Sokrates sich wendet.

Genau dieselbe Form treffen wir im Lysis und im Staate wieder. Jetzt tritt aber auch keine vereinzelte Anrede mehr auf. Und dieselbe Icherzählung begegnet uns im Parmenides, nur daß wir dort nach drei Zeilen darüber aufgeklärt werden, daß nicht Sokrates, sondern Kephalos der Erzähler ist.

Eine Abwandlung der Form zeigt der Protagoras. Hier richtet Sokrates seine Erzählung auf Aufforderung eines ungenannten Gefährten an Bekannte, die wir uns in irgend einem Gymnasion sitzend denken mögen. Offenbar will Plato hier das Literarische der Form abstreifen und statt des Publikums einen Hörerkreis einführen. Aber daß er von der Form des Charmides ausgeht, zeigt sich doch darin, daß dieser Hörerkreis ebenso wie der *ἑταῖρος* nicht im geringsten charakterisiert wird und für die

Erzählung nicht mehr zu bedeuten hat als das Publikum. Und wenn Plato den Gefährten die entscheidende Aufforderung so aussprechen läßt: *Τί οὖν οὐ διηγήσω ἡμῖν τὴν συνουσίαν, εἰ μή σέ τι κωλύει, καθεζόμενος ἐνταυθί, ἐξαναστήσας τὸν παῖδα τουτονί*; so wird man diesen etwas krampfhaften Versuch, eine lebendige Vorstellung zu geben, schwerlich sehr glücklich nennen können. Man hat den Eindruck, als wolle Plato nur eine Formalität erledigen.

Kein Wunder, daß er später selber keine Lust hatte, die Form des Protagoras noch einmal anzuwenden. Dafür wird der Erzählung einmal ein Gespräch mit einer bestimmten Persönlichkeit vorausgeschickt. Das ist im Euthydem. Aber hier ist der Grund klar. Sokrates-Plato will sich einem Tadler gegenüber rechtfertigen, daß er überhaupt es für nötig hält, sich mit der Eristik auseinanderzusetzen. Dazu ist nötig ein Rahmengespräch des Sokrates mit einem Manne wie Kriton, der es wagen durfte, als Freund Sokrates Zweifel an der Richtigkeit seines Tuns auszusprechen. Ebenso deutlich ist, warum im Phaidon ein bestimmter Mitunterredner auftritt. Hier war Plato zum ersten Male genötigt, statt des Sokrates einen anderen als Erzähler einzuführen. Und daß es gänzlich unkünstlerisch gewesen wäre, wenn Phaidon von den letzten Stunden des Meisters nicht seinem Mitschüler Echekrates, sondern einem größeren Kreise oder gar dem Publikum erzählt hätte, bedarf wohl keines Wortes. Ähnlich liegt es im Theaetet, den man natürlich trotz des Kunstgriffes, durch den die Erzählung ausgeschaltet wird, hierher stellen muß. Hier vertritt das Rahmengespräch die Stelle einer Widmung des Dialogs an den Verstorbenen. So bieten sich von selbst zwei Freunde des Toten wie im Phaidon als Gesprächsfiguren. Die Absicht der Widmung wird auch mitspielen, wenn im Symposion Plato seinen Altersgenossen (173a) Apollodor zum Erzähler macht. Aber wichtiger ist hier das andere: Das Gespräch über den Eros wiederzugeben ist eben keiner geeigneter als der *μανικός* Apollodor, der die Wirkung der *ἐρωτικὴ μανία* nicht weniger bei sich gespürt hat und in seinem ganzen Wesen verkörpert als Alkibiades, soweit er auch sonst von dessen genialem Wesen entfernt ist[1]). Daß

[1]) Wie man diesen Tatbestand verkennen und p. 173d die Corruptel *μαλακός* statt der in TW durch zweite Hand erhaltenen, durch Plutarch Cato min. 46 gesicherten Variante *μανικός* festhalten kann, ist mir gänzlich unverständlich. Außerdem paßt doch *μαλακός* ganz und gar nicht in den Zusammenhang der Stelle —

die Charakterzeichnung des *μανικός* hier allein Platos Interesse in Anspruch nimmt, ergibt sich daraus, daß wie im Protagoras die Hörer wie ihr Wortführer vollkommen gleichgültig sind. Eine ehrende Widmung liegt endlich, wie schon das Altertum vermerkt hat (Plut. de frat. am. 484 f.), im Parmenides vor, wenn Platos Stiefbruder Antiphon trotz seines Aufgehens in sportlichen Interessen zum Vermittler der philosophischen Erzählung gemacht wird.

Ziehen wir das Ergebnis der bisherigen Untersuchung, so müssen wir sagen: Die literarische Icherzählung, die sich an das lesende Publikum wendet, ist die Form, die Plato in den referierten Dialogen nicht bloß zuerst und am häufigsten angewendet hat; sie ist auch die ursprüngliche Form, als deren Abwandlung sich alle Fälle herausstellen, in denen die Erzählung an eine bestimmte Person gerichtet ist.

---

oder ist es etwa das Charakteristikum der *μαλακοί*, daß sie gegen sich und die anderen toben (*ἀεὶ τοιοῦτος εἶ, σαυτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγριαίνεις πλὴν Σωκράτους*) und diesen den Eindruck des *κακοδαίμων*, des Verrückten machen (173 d e)? „Wir waren alle in einer sonderbar gemischten Stimmung, bald lachten, bald weinten wir, einer von uns aber ganz besonders, Apollodor — du kennst ja wohl den Mann und sein Wesen", heißt es im Phaidon 59 a, doch nicht um seine Weichherzigkeit, sondern um sein exaltiertes Wesen zu bezeichnen, das nachher zu so leidenschaftlichem Ausbruch des Schmerzes führt (117 d). Und endlich: nach Plinius N. H. 34,81 und 84 hat Silanion die Büste eines Bildhauers Apollodor geschaffen, der den Beinamen insanus hatte, nicht, weil er jähzornig war, sondern weil er die höchsten Anforderungen an sich stellte und nie mit sich zufrieden war. Sollen wir wirklich glauben, daß Platos Apollodor, für den nichts charakteristischer ist als die Unzufriedenheit mit sich selber, von diesem verschieden war, und daß es gleichzeitig einen Apollodor *ὁ μανικός* und Apollodor *ὁ μαλακός* gab? Silanion hat die Büste Platos geschaffen; warum soll man seine Büste Apollodors nicht auf den Altersgenossen Platos beziehen, der ihn wegen seines Charakters interessierte?

Wenn Plato den Fanatiker in solcher Weise auszeichnete, so muß er ihn für einen würdigen Jünger des Sokrates gehalten haben. Und er hat wohl tiefer in dessen Wesen geblickt als Xenophon, der in seiner Apologie im Anschluß an den Phaidon denselben Apollodor einführt und als *ἐπιθυμητὴς μὲν ἰσχυρῶς αὐτοῦ, ἄλλως δ' εὐήθης* charakterisiert (28). Daß er aber mit dem *ἐπιθυμητὴς ἰσχυρῶς* gerade den *μανικός* bezeichnen will, zeigt uns deutlich eine Analogie. Plato führt in der Apologie Chairephon als den Mann ein, der aus leidenschaftlicher Zuneigung zu Sokrates das Orakel aus Delphi über ihn einholt. Dabei sagt Sokrates 21 a: *ἴστε δὴ οἷος ἦν Χαιρεφῶν, ὡς σφοδρὸς ἐφ' ὅτι ὁρμήσειεν.* Im Anfang des Charmides wird derselbe Charakterzug mit den Worten angedeutet: *Χαιρεφῶν δέ, ἅτε καὶ μανικὸς ὤν, ἀναπηδήσας ἐκ μέσων ἔθει πρός με.*

Diese Tatsache muß man sich vor Augen halten, wenn man sich nun die Frage vorlegt, wie Plato dazu gekommen ist, gleich in den Anfängen seiner Schriftstellerei neben dem rein dramatischen Dialoge den referierten anzuwenden. Soweit man sich diese Frage überhaupt bisher stellte, hat man sich mit dem Hinweis auf die künstlerischen Vorteile begnügt, die für Plato die Einführung eines Berichterstatters bot (Hirzel Dialog I S. 213ff. u. a.). Diese Vorteile sind unleugbar und sie sind es gewesen, die Plato auf diese Form immer wieder zurückgreifen ließen, so lange ihm die künstlerische Wirkung ein wesentliches Ziel war. Aber warum Plato gerade die vorhin charakterisierte Form der Erzählung wählte, ist damit nicht erklärt. Wenn er von der dramatischen Form oder vom Leben direkt ausging, war jedenfalls der Bericht an bestimmte Hörer das Natürlichere. Das gleiche Bedenken steigt auch auf, wenn man die Erklärung einfach darin sucht, daß die Wiedererzählung eines Gespräches durch Sokrates sich auch in Aischines' Aspasia und in Xenophons Oikonomikos (7ff.) findet, also wohl einer Gewohnheit des Sokrates entsprach (Hirzel Dialog I S. 84[5]). Denn da Sokrates solche Erzählungen doch ganz gewiß nur mitten im Gespräch zur Beleuchtung des Problems gebracht hat, so sollte man, wie es tatsächlich in Aischines' Aspasia [1]) und bei Xenophon der Fall ist, diese Wiedererzählung nur im Rahmen eines größeren Gespräches erwarten. Aber überhaupt spricht gegen eine einfache Wiedergabe des lebendigen Gespräches die Wendung an das Publikum. Sie nötigt uns zu der Frage, ob Plato an literarische Vorbilder angeknüpft hat.

Wo hat die Icherzählung, die sich an das Lesepublikum wendet, ihre Stätte? Die Antwort ist nicht schwer: Im Memoirenstil. Und mindestens von einem Memoirenwerke wissen wir doch noch, das Plato gekannt hat oder jedenfalls kennen konnte, das sind die Erzählungen Ions von seinem Verkehr mit berühmten Zeitgenossen, wie er sie teils bei ihren Besuchen in Chios teils bei eignen Reisen kennen gelernt hatte. Freilich sind für Ion nicht die philosophischen Gespräche das Interessante, aber wenn er eine Erzählung beginnt: „Mit dem Dichter Sophokles kam ich in Chios zusammen, als er als Stratege nach Lesbos

---

1) Dittmar Aischines von Sphettos S. 49. Dagegen scheint im Alkibiades, der sehr wohl mit den Worten *ἐκαθήμεθα μὲν ἐπὶ τῶν θάκων ἐν Λυκείῳ* (fr. 2) begonnen haben kann, Aischines eine Icherzählung von der Art Platos gebracht zu haben (Dittmar S. 157).

fuhr“ (Ath. 603e), so steht dem formell der Anfang des Charmides doch recht nahe. Daß Ions Werk das einzige in seiner Art geblieben sein sollte, wäre beispiellos in der griechischen Literaturgeschichte, und vielleicht war sogar in Platos nächster Nähe ein Werk in ähnlichem Stil entstanden. Jedenfalls steht nichts der Annahme im Wege, daß sein Verwandter Kritias, dem er gerade im Charmides ein Denkmal setzt, in seinen *Ὁμιλίαι* Gespräche erzählte, denen er beigewohnt hatte oder beigewohnt haben wollte [1]. An einen Einfluß der Memoiren werden wir aber um so eher glauben dürfen, als auch inhaltlich Übereinstimmungen mit diesen in Platos Dialogen nicht zu verkennen sind. Das hat schon Bruns in seinem Buche über das literarische Porträt S. 239f. vortrefflich ausgeführt. Wenn ich über ihn hinausgehend den direkten Einfluß dieser Literaturgattung auf Plato annehme, so ist dafür eben entscheidend der von Bruns in seiner Bedeutung verkannte literarische Charakter [2] der Icherzählung, wie wir ihn festgestellt haben. Aber freilich gilt es nun, neben der Ähnlichkeit sich auch die Umbildung klarzumachen, die Plato an jener Form vorgenommen hat.

Ion wollte nicht seine eignen inneren Erlebnisse erzählen. Er wollte von berühmten Zeitgenossen ein Bild geben, indem er sie in charakteristischen Situationen, Gesprächen, Handlungen vorführte. Plato tut im Grunde im Protagoras dasselbe, und so manche Szene im Charmides oder Lysis kann einem wohl die anschaulichen Schilderungen Ions in Erinnerung rufen. Aber ein großer Unterschied springt in die Augen: Während Ion seine eignen Erlebnisse mitteilte, legt Plato die Icherzählung anderen in den Mund. Das war, auch wenn wir seinen Zweck in Betracht ziehen, durchaus nicht selbstverständlich. Auch wenn sein Ziel war, den Mann, der den Mittelpunkt seines Lebens bildete, zu schildern, konnte er sehr wohl daran denken, Szenen, wie er

---

[1]) Das Gespräch war hier natürlich die Hauptsache (cf. fr. B. 40 Diels). — Vgl. Xen. Mem. IV, 3, 2 *ἄλλοι μὲν οὖν αὐτῷ πρὸς ἄλλους οὕτως ὁμιλοῦντι παραγενόμενοι διηγοῦντο· ἐγὼ δέ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο, παρεγενόμην.* IV, 7, 1.

[2]) Geahnt hat er ihn, wenn er S. 328 davon spricht, daß der erzählende Sokrates des Staates nur literarische Form ist. Aber das ist für ihn nur ein Einzeltypus des referierten Dialoges. — Bruns' Ausführungen sind auch zum Folgenden zu vergleichen, ebenso natürlich in diesem ganzen Aufsatz Hirzels grundlegendes Buch über den Dialog.

sie selber oft genug erlebt hatte, vorzuführen und von sich aus zu erzählen. Wenn er es nicht getan hat, so mag ihn einmal die Scheu, mit der eignen Person hervorzutreten, zurückgehalten haben. Wichtiger aber war gewiß etwas anderes. Mochten die einzelnen Szenen, in denen er den Meister gesehen hatte, auch noch so charakteristisch gewesen sein, jede einzelne war ein Augenblicksbild, dem alle möglichen Zufälligkeiten anhafteten. Nicht die aber wollte er wiedergeben, er wollte Sokrates schildern, wie er gewesen war, wie er selber ihn tausendmal beobachtet hatte. Den wirklichen Sokrates wollte er zeigen, aber nicht durch die photographische Wiedergabe einer Einzelszene, sondern durch eine sei es auch ganz frei erfundene Situation, in der sein ganzes Wesen scharf und klar hervortrat. So mußte sich die Erzählung des wirklichen Erlebnisses wandeln in die künstlerische Wiedergabe eines erfundenen Vorgangs, und es zeugt nur von dem künstlerischen Empfinden Platos, wenn er dann auch nicht mehr persönlich der Erzähler sein wollte, sondern einem anderen — und das war am natürlichsten der Hauptbeteiligte, also Sokrates selber — den Bericht in den Mund legte. Wie bewußt Plato diesen Weg gegangen ist, zeigt uns gleich der Charmides. Denn die Szene, die er hier vorführt, liegt ein paar Jahre vor Platos Geburt. Und gewiß ist die an sich recht gleichgültige Szene nicht noch dreißig Jahre hinterher den Teilnehmern so in Erinnerung geblieben, daß Plato auf fremden Bericht hin sie hätte schildern können. Nein, sie ist so frei erfunden wie die des Protagoras, zu der Eupolis' Kolakes die Anregung gaben. Aber die dichterische Erfindung hat eine Grenze. Niemand wird die einzelnen Worte des Sokrates für authentisch halten wollen. Aber der Mann, der uns da so lebendig vorgeführt wird, ist doch der wirkliche, historische Sokrates. Gewiß hat Plato von seiner Mutter auch nicht erfahren, daß Onkel Charmides wirklich grade im Jahre 431 ein Gespräch über die *σωφροσύνη* mit Sokrates gehabt hat. Aber daß er damals ein liebenswürdiger, begabter Junge, ein *σῶφρον μειράκιον* gewesen ist, das hat er gehört, hat so manchen anderen Zug aus jener Zeit noch erfahren und so in Verbindung mit den Eindrücken, die er selbst vom Manne erhalten, ein Bild von Charmides entworfen, das er selber für historisch, wenn auch vielleicht in besonders günstiges Licht gerückt hielt.

Dasselbe gilt von den übrigen referierten Dialogen. Wie in den Memoiren Ions ist das künstlerische Ziel, ein anschauliches charakteristisches Bild der beteiligten Personen und ihres Zusammenseins zu entwerfen, ein Bild, in dem das wirkliche Wesen der Personen treu zum Ausdruck kommen soll. Aber im Gegensatz zu Ion darf die ganze Szenerie nicht als historisch in Anspruch genommen werden, ebensowenig die einzelnen Züge, mindestens nicht für die spezielle Szene. Eine Ausnahme macht natürlich der Phaidon, wo man an der historischen Treue auch der Einzelzüge nicht zweifeln wird. Immerhin wird man etwa bei der wundervollen Szene, wo Sokrates dem neben ihm sitzenden Phaidon den Kopf streichelt und ihm die Haare im Nacken zusammendrückt (89b), ruhig fragen dürfen, ob sie sich wirklich so am Todestage ereignet hat oder ein andermal von Plato selber beobachtet ist[1]. Umgekehrt ist die künstlerische Freiheit größer im letzten referierten Dialoge, dem Parmenides, wo Plato schwerlich die Möglichkeit haben konnte, wirklich getreue Bilder von dem Wesen des Parmenides und Zenon zu entwerfen und auch tatsächlich mehr im Typischen bleibt. Das ändert aber an dem allgemeinen Charakter des referierten Dialoges nichts.

Grade weil im Parmenides die künstlerische Freiheit in der Erfindung der Szene weiter geht als gewöhnlich, fällt uns um so mehr die Mühe auf, die Plato aufwendet, um die Vorstellung zu wecken, als ob der Erzählung letztlich der Bericht eines Augenzeugen zugrunde liege. Daß es sich dabei um eine Eigenheit des Stiles handelt, ergibt der Vergleich mit dem Symposion und dem Kritias (vgl. Tim. p. 21. 2). Auch in Xenophons Oikonomikos liegt etwas Ähnliches vor, wenn hier Xenophon ein Gespräch des Sokrates mit Ischomachos wiedergibt, von dem er durch die Wiedererzählung des Sokrates in einem von Xenophon selber mitangehörten Gespräche Kunde hat. Da das Ziel des in diesen Fällen angewendeten, teilweise recht komplizierten Verfahrens ist, die Icherzählung eines Augenzeugen zu geben, so könnte man auch hier den Einfluß der Memoirenliteratur suchen wollen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Berufung auf den Bericht eines Augenzeugen auch sonst nahe lag, z. B. in der Gerichtsverhandlung. Tatsächlich finden wir die Berufung eines Augen-

[1]) Matte Nachahmung ist Xen. Apol. 28.

zeugen bei Xenophon in dem Bericht über Sokrates' Ende, den wir in der Apologie [1]) und Mem. IV, 8 lesen, ohne daß wir dort an Einfluß der Memoiren denken werden. Schon die indirekte Rede spricht gegen diesen.

Wie steht es denn nun sonst bei Xenophon mit Einflüssen der Memoirenliteratur? Wir sollten erwarten, sie in den *Ἀπομνημονεύματα* mit Händen greifen zu können. Aber jedenfalls, wenn wir an Ions Memoiren denken, vermissen wir vollkommen die Schilderung der Szenerie. Viel wichtiger ist aber die bisher freilich nicht beachtete Tatsache [2]), daß Xenophon nur bei ganz wenigen der berichteten Gespräche sich auf seine persönliche Anwesenheit bezieht. Für den allgemeinen Nachweis, daß Sokrates *λέγων τε καὶ πράττων ἀνὴρ ἄριστος ἐγένετο περὶ τοὺς συνόντας* (I, 3), schickt Xenophon freilich die Worte voraus *τούτων δὴ γράφω ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω.* Aber diese Ankündigung gilt eben nur für I, 3, nicht für den I, 4 neu angekündigten Nachweis, daß Sokrates keineswegs bloß ein Protreptiker war, sondern positive Anweisungen zur Tugend zu geben verstand. Denn bei den nun folgenden Einzelgesprächen finden wir ein *ἤκουσα αὐτοῦ* als Beglaubigung nur einmal zu Anfang (I, 4 mit Aristomedes über die Gottheit) und dann in den Gesprächen des zweiten Buches über die Freundschaft II, 4 (kein Partner genannt!), 5 (mit Antisthenes) und wohl auch 6 (mit Kritobulos) [3]).

---

[1]) Die Unechtheit der Schrift scheint mir nicht erwiesen. Man muß sich vor allem gegenwärtig halten, daß Xenophon fern vom literarischen Zentrum schrieb und sehr wohl Platos Phaidon lesen konnte, ohne zugleich über die durch Polykrates entfachte Bewegung genau unterrichtet zu sein.

Die Berufung auf einen Augenzeugen ist später ein beliebtes Kunstmittel geworden, durch das der Autor jede beliebige Szene aus der Vergangenheit einführen konnte. Wir kennen es durch Cicero, der es z. B. in de re publica anwendet und dabei Herakleides zum Vorbild hatte. Vgl. ad Att. XIII, 19, 4: *hoc in antiquis personis suaviter fit, ut et Heraclides in multis et nos in VI de re publica libris fecimus.* Mit *hoc* meint Cicero, daß der Autor selbst *κωφὸν πρόσωπον* bleibt. Wie *de re publica* zeigt, denkt er hier an den Fall, daß der Autor die Verantwortung für den Bericht an einen Augenzeugen abgibt. Anders Hirzel Dial. I, 321, 1.

[2]) So spricht Bruns Lit. Porträt S. 367 ganz allgemein von den Gesprächen, die Xenophon gehört haben will. Nach Hirzel Dialog I, S. 147 bezeichnet Xenophon I, 3, 1 sein Gedächtnis als die einzige Quelle seiner Nachrichten.

[3]) Ausdrücklich ist die persönliche Anwesenheit allerdings in den Eingangsworten *ἐδόκει δέ μοι καὶ εἰς τὸ δοκιμάζειν φίλους . . . φρενοῦν τοιάδε λέγων* nicht hervorgehoben.

Dazu kommt IV, 3 bei dem zweiten theologischen Gespräch die Versicherung *ἐγὼ δέ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο, παρεγενόμην.* Sonst finden wir aber entweder nur neutrale Angaben wie *γνοὺς δέ τινα τῶν συνόντων ἀκολαστοτέρως ἔχοντα . . . ἔφη* (II, 1) oder aber er beginnt mit der Wendung „ich weiß aber auch, daß er einmal mit N. N. folgende Unterhaltung geführt hat" (*οἶδα δὲ καὶ Διοδώρῳ αὐτὸν ἑταίρῳ ὄντι τοιάδε διαλεχθέντα* II, 10 und genau so III, 3; IV, 4. 5, vgl. noch *ἐρῶ δὲ καὶ ἐν τούτοις, ἃ σύνοιδα αὐτῷ*). So spricht doch aber keiner, der selber bei der Unterredung anwesend war oder darauf Wert legt, seine Gegenwart zu betonen. Und dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn man die Formel mit dem vorhergenannten Eingang *ἤκουσα αὐτοῦ* vergleicht. Daß aber auch in der Erzählung selbst Xenophon durchaus nicht den Schein persönlicher Anteilnahme erstrebt, zeigt deutlich z. B. der Anfang von III, 11. „Als einer die Schönheit der Theodote rühmte, machte Sokrates den Vorschlag, zu ihr zu gehen. Und so machten sie sich auf und betrachteten sie" (*ἐθεάσαντο*). Mit Euthydem traf Sokrates nach IV, 2 dreimal zusammen. Das erste Mal heißt es, er ging in einen Laden *τῶν μεθ' ἑαυτοῦ τινας ἔχων* (1). Da könnte Xenophon noch dabei sein. Weniger wahrscheinlich ist das schon, wenn es beim zweiten Male heißt *πάντες οὖν οἱ παρόντες ἐγέλασαν*, nicht *ἐγελάσαμεν* (5). Vom dritten Male berichtet Xenophon aber ausdrücklich, daß Sokrates ohne Begleitung zu Euthydem ging (8), und durch nichts deutet Xenophon an, daß er von einem der beiden Gesprächsteilnehmer das nun im Wortlaut folgende Gespräch erfahren habe. Die Berufung auf einen anderen als Augenzeugen in IV, 8 wurde schon erwähnt.

Bei diesem Tatbestande kann davon keine Rede sein, daß Xenophon in seinem Werke von der Memoirenliteratur ausgegangen sei. Am auffälligsten weicht er von dieser wohl ab. wenn er bei dem einzigen Gespräch, in dem er sich selber als Unterredner anführt, nicht in der ersten, sondern in der dritten Person von sich spricht (I, 3, 8 *παρόντος τοῦ Κριτοβούλου ἤρετο Ξενοφῶντα . . . Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ Ξενοφῶν*). Denn diese Objektivierung steht im schärfsten Widerspruch zum Charakter der Memoiren[1]). Daraufhin wird man auch bei der Etikette *ἤκουσα*

---

[1]) Wenn man die Stelle allein ins Auge faßte, könnte man wohl gar die Vermutung hegen, Xenophon habe die *Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους* heraus-

αὐτοῦ Bedenken tragen müssen, einen Einfluß von dieser Seite her anzunehmen. Daß Xenophon überhaupt Gespräche des Sokrates mitangehört hat, ist nicht zu bezweifeln, und ebensowenig wird man die Möglichkeit abstreiten, daß er Unterredungen mit Antisthenes und Euthydem über die angegebenen Themata beigewohnt hat. Da ergab sich das *ἤκουσα* von selber, auch wenn er die Unterredungen ganz frei gestaltete.

Genau ebenso liegt die Sache natürlich beim Oikonomikos, der nach seinem Anfang *Ἤκουσα δέ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιάδε διαλεγομένου* sich einfach als erweiterte und verselbständigte Form der *Ἤκουσα*-Kapitel gibt. Einen ganz anderen Charakter trägt dagegen das Symposion. Schon wegen der Schilderung der Szenerie gehört dieses Werk mit der Memoirenliteratur und mit Platos erzählten Dialogen auf eine Linie. Wenn nun hier Xenophon beginnt *οἷς δὲ παραγενόμενος ταῦτα γιγνώσκω, δηλῶσαι βούλομαι. ἦν μὲν γὰρ κτλ.*, so sind alle Abschwächungsversuche, wie sie z. B. Bruns S. 386 vornimmt, verfehlt. Die Worte besagen: „ich will das erzählen, was ich selber erlebt habe[1].“ Und da sie zur Beglaubigung dienen sollen, so setzen sie voraus, daß der Erzähler seine eignen Eindrücke mitteilt, also als aufnahme- und urteilsfähiger Beobachter zugegen war. Andrerseits herrscht wohl heute Einigkeit, daß Xenophon in der Zeit, in der das Gastmahl stattgefunden haben soll, höchstens ein Junge von zehn Jahren gewesen ist. Also hat er entweder seine Leser bewußt irregeführt — das ist aber an sich nicht zu glauben; außerdem aber wäre der Betrug ziemlich zwecklos gewesen und hätte leicht aufgedeckt werden können — oder aber Xenophon bedient sich eines literarischen Kunst-

---

gegeben, ohne sich selber im Titel zu nennen. Aber dem widerspricht das sonstige starke Hervortreten des Autors. Wir müssen vielmehr daran denken, wie Thukydides von sich selbst im Laufe der Erzählung in der dritten Person spricht. Bei ihm ist das allerdings dadurch bedingt, daß die Überschrift vom Werke noch nicht abgelöst war und Thukydides deshalb im ersten Satze von sich in der dritten Person sprechen mußte. Wie unbequem das war, zeigt der Übergang in die erste Person, der bei ihm wie bei Herodot sehr bald eintritt. Daraufhin hat wohl auch Xenophon den Wechsel der dritten und ersten Person zugelassen, obwohl jener literarische Zwang für ihn nicht mehr vorlag.

[1]) Man vergleiche doch, wie das *παρεγενόμην* an der S. 5[1] angeführten Stelle Apomn. IV, 3, 2 gebraucht ist, oder Plato Soph. 217 c *οἷόν ποτε καὶ Παρμενίδῃ . . . διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμην.*

griffes, den der Leser hinnimmt, ohne sich über die Fiktion im unklaren zu sein. Dieser Annahme steht durchaus nichts im Wege. Xenophon hat die von Plato durch Umbildung des Memoirenstiles geschaffene Form aufgegriffen und sie nur insofern geändert, als er an Stelle des anderen Erzählers sich selbst einsetzte. Das mußte ihm nach dem ἤκουσα der Apomnemoneumata ohne weiteres naheliegen. Doch könnten ihm auch andre Sokratiker vorausgegangen sein.

Mit dem Einflusse dieser anderen Sokratiker müssen wir natürlich auch bei der Entwicklung von Platos erzähltem Dialog rechnen. Immerhin ist kaum anzunehmen, daß schon vor dem Charmides sokratische Dialoge erschienen waren, und jedenfalls gehört der einzige sokratische Dialog, für den wir mit einiger Sicherheit eine Icherzählung des Sokrates an das Publikum voraussetzen dürfen, Aischines' Alkibiades (vgl. S. 4[1]), in spätere Zeit (darüber im Aufsatz über den Menon)[1]. Wenn wir deshalb nicht auf den von Aristoteles als Begründer des Dialoges ausgegrabenen Alkamenes zurückgreifen wollen, so dürfen wir sagen: Platos eigne Tat ist es, wenn er schon im Charmides neben dem dramatischen Dialog den erzählten unter Umbildung des Memoirenstiles schuf. Und auch die Abwandlungen der Form, die wir bei ihm finden, sind jedenfalls auch ohne äußere Einflüsse verständlich.

Aus unseren bisherigen Feststellungen erwächst nun aber ein neues Problem. Wir haben ein Erbteil des Memoirenstiles darin gesehen, daß der erzählte Dialog, sowenig auch Szenerie und Einzelzüge der Wirklichkeit entsprechen, doch insofern die historische Treue wahrt, als er historische Personen vorführen will, wie sie wirklich waren und handeln konnten. Zwingt uns das nicht zu der Folgerung, daß auch der Inhalt der Gespräche im großen und ganzen ihren Anschauungen entsprochen haben muß? Werden wir nicht zu dem Standpunkt von Ivo Bruns gedrängt, daß Plato, wenn er einmal ein Bild des historischen Sokrates geben wollte, ihm auch nur Lehren in den Mund legen

---

[1]) Bei Aischines bietet die Aspasia das Beispiel einer an eine bestimmte Person gerichteten Icherzählung (vgl. S. 4), der Kallias war wohl rein dramatisch (Dittmar S. 242). Bei Antisthenes deutet das Fragment bei Herodikos (Athen. 216c) auf einen rein dramatischen Dialog. Sonst sind sichere Indizien wohl nicht vorhanden.

durfte, zu denen er jedenfalls die Anregung von ihm empfangen zu haben glaubte? Ja, müssen wir nicht folgerichtig noch weiter gehen und mit anderen jeden Unterschied zwischen dem historischen und platonischen Sokrates leugnen und behaupten, Plato hätte eine Mystifikation begangen, wenn die Ideenlehre und die Unsterblichkeitsgedanken, die er Sokrates im Phaidon in den Mund legt, nicht von diesem voll vertreten worden wären?

Die Schwierigkeiten, die sich bei folgerichtiger Durchführung dieser Auffassung auftürmen, sind freilich klar. Was Sokrates recht ist, muß Nikias billig sein; wir müssen ihn also nach dem Laches für einen Mann halten, der mit sokratischen Gedankengängen wohl vertraut war. Und was vom Sokrates des Phaidon gilt, muß auch für den des Staates in Anspruch genommen werden. Wir müssen auch zu den Staatstheorien mindestens die Anregungen Sokrates selber geben. Wir kommen schließlich dazu, Platos langes Denkerleben voll Strebungen und Wandlungen als bloßen Reflex der sokratischen Lehre zu betrachten.

So ist denn schon von den verschiedensten Seiten (zuletzt besonders von Wendland Gött. gel. Nachr. 1910) die Unmöglichkeit dieser Anschauung dargetan worden. Aber einen Stachel lassen Bruns' Ausführungen doch zurück. Empfinden wir denn nicht wirklich beim Lesen des Phaidon einen Zwiespalt zwischen der Treue, mit der uns Plato das Charakterbild des historischen Sokrates vorführt, und der Freiheit, mit der er ihm seine philosophische Lehre in den Mund legt? Wir, gewiß — aber grade hier müssen wir wohl ansetzen, wenn wir zur Lösung des Problemes kommen wollen. Männer wie Bruns kommen deshalb zu einer undurchführbaren Auffassung, weil sie vom Standpunkt des modernen Lesers ausgehen. Wir müssen vielmehr die Frage so stellen:

Welche Voraussetzungen brachte der Zeitgenosse Platos mit? Nahm er beim Lesen des Phaidon an, daß durch die langen Debatten über Ideenlehre und Unsterblichkeit wirklich Sokrates' Meinung sei es auch nur in den Grundzügen zum Ausdruck komme, oder war er sich darüber klar, daß er es mit ganz persönlichen Anschauungen Platos zu tun hat, die dieser aus bestimmten Gründen Sokrates in den Mund legte?

Ich glaube, wir können diese Frage auch trotz unserer man-

gelhaften Kenntnis der Literatur mit annähernder Sicherheit beantworten. Wir müssen daran denken, wie unendlich oft der damalige Athener theoretische Erörterungen über allgemeine Fragen in Gesprächsform zu hören oder zu lesen bekam. Da hörte er in Euripides' Dramen über die Vorzüge von Demokratie und Tyrannis, über Geschwisterehe und Naturrecht debattieren. Und ob nun Theseus oder Makareus oder ein andrer die These verfocht, das war für das Thema ziemlich gleichgültig, man wußte, daß der Dichter ein ihn persönlich interessierendes Problem stellte und erörterte. Selbst in der lustigen Komödie bildete der Disput über ein aktuelles Thema, über alte und moderne Erziehung, über ästhetische Fragen einen wesentlichen Bestandteil des Stückes, und trotz aller Scherze hatte man grade hier so gut wie in der Parabase die Empfindung, daß der Dichter hier sprach, der sich als *διδάσκαλος* des Volkes fühlte. In der Prosa bot die Historie Debatten in Fülle. Daß Herodot, wenn er Xerxes, Mardonios und Artabanos im Kriegsrat sprechen ließ, die Reden so gut dichtete wie Vater Homer in der Gesandtschaft an Achill, wußte jeder. Aber das gleiche gilt doch auch von den Erörterungen allgemeiner Fragen. Und wenn in einem Einzelfalle Herodot ausdrücklich hervorhebt, daß nach der Ermordung des Smerdes Dareios und seine Genossen wirklich über die Verfassungsform debattierten, so hat doch gewiß kein Leser geglaubt, in III, 80ff. die wirklichen Ansichten der Perser genau wiedergegeben zu lesen. Es war ein Hinausgehen über die epische Technik, wenn Thukydides versprach, auch bei den Reden sich an die Gesamttendenz des wirklich Gesprochenen möglichst zu halten. Aber innegehalten hat er dieses Versprechen nur in seinen älteren Reden [1]). Wenn er den Gesandten der Korinther oder Archidamos über den Charakter des athenischen und spartanischen Volkes sprechen läßt, so sollte sich gewiß jeder Leser klar sein, daß diese Männer gar nicht in der Lage gewesen wären, solche Probleme zu erörtern, daß es Thukydides selber war, der seine Ansichten darlegte. Und für den Dialog über die Frage, ob Macht oder Recht vorangeht, sind der Melier und der Athener ganz gleichgültige Mundstücke des Autors.

Über die sophistische Literatur können wir nicht sicher ur-

---

[1]) Die Begründung dieser Ansicht hoffe ich ein andermal zu geben.

teilen. Aber daß in einer Zeit, wo die *διssοὶ λόγοι* an der Tagesordnung waren, auch bestimmte Verfasser der beiden Standpunkte eingeführt wurden, liegt nahe, und schwerlich werden es immer Allegorien wie Tugend und Laster und *Λόγος δίκαιος* und *ἄδικος* gewesen sein. Von Hippias wissen wir außerdem so viel, daß in einer seiner Epideixeis Neoptolemos sich von Nestor Auskunft über die verschiedenen Berufe erbat und dieser auf die Frage antwortete. Der Ansatz zu einem Dialog war hier jedenfalls vorhanden. Und daß in solchen Fällen nicht der eine oder andere Gesprächsteilnehmer, sondern der Autor selber zu Worte kommen wollte, darüber war das Publikum klar. Auch wenn Kritias in den schon erwähnten *Ὁμιλίαι* Gespräche mit anderen Personen mitteilte, empfand man diese nur als ein Kunstmittel, das Kritias anwandte, um seine eigne Ansicht darzulegen.

Daß irgend ein Sophist soweit gegangen sein sollte, ein Thema einfach durch einen dramatischen Dialog zu erörtern, wird man bezweifeln. Aber jedenfalls darf man diese zahlreichen Gespräche nicht vergessen, wenn man sich fragt, wie Plato dazu kam, für das lebendige Gespräch des Sokrates ein künstlerisches Gegenbild dadurch zu schaffen, daß er ein Büchlein veröffentlichte, das ein dramatisches Gespräch über das Wesen der Tapferkeit enthielt und schon durch den Titel *Πλάτωνος Λάχης* an die Dichtung, das Drama erinnern mußte.

Platos Zeitgenossen mögen beim Lesen seines ersten Dialoges den Eindruck gehabt haben [1]), einer ganz neuen literarischen Gattung gegenüberzustehen. Aber unmöglich können sie ihn losgelöst von allem literarischen Zusammenhange betrachtet haben. Dann mußten sie aber dieselbe Empfindung haben wie bei der Lektüre der vorhin geschilderten Debatten. Sie wußten, daß sie einem Kunstwerk gegenüberstanden, das die Anschauungen des Autors, Platos ganz persönliche Anschauungen zum Ausdruck brachte. Natürlich sagte sich der Leser, daß Plato mit gutem Grunde Sokrates zum Leiter des Gespräches gemacht hatte, daß er sich damit als Jünger zu dem Verurteilten bekennen wollte. Er wußte wahrscheinlich auch viel genauer als wir,

---

[1]) Wenn ich als diesen den Laches betrachte und den Charmides bald folgen lasse, so nehme ich das Ergebnis des nächsten Aufsatzes voraus. Daß er der erste sokratische Dialog überhaupt war, glaube ich persönlich, kann ich aber nicht beweisen.

wieviel von dem, was Sokrates im Gespräch äußerte, auf diesen selber zurückging. Aber daß die ganze Problemstellung, die Durchführung des Themas, die Ergebnisse Plato gehörten, darüber hatte er gewiß keinen Zweifel.

Wohl bald nach dem Laches kam der Charmides. Der brachte die Icherzählung. Aber daß diese kein objektiv gebundenes Memoirenwerk, sondern ein Produkt freien künstlerischen Schaffens sein wollte, das sah der Leser doch schon daran, daß nicht der Autor, sondern ein andrer erzählte. Um so weniger konnte es ihm unklar sein, daß die philosophischen Debatten nicht anders zu beurteilen waren als die des dramatischen Dialoges. Aber selbst, wenn Plato hier im eignen Namen erzählt hätte, würde der Leser wohl ohne weiteres den Schnitt zwischen der Erzählung und der theoretischen Debatte gemacht haben, den Thukydides von seinem Leser fortwährend verlangt.

Denselben Standpunkt mußte er dann aber auch einnehmen, falls einmal die Erzählung eines referierten Dialoges eine historische Szene schilderte. Auch wer im Phaidon die getreue Schilderung von Sokrates' Todesstunden las, der mochte zwar die vollendete Meisterschaft bewundern, mit der Plato die Schilderung von Sokrates' Ruhe und Todesfreudigkeit und die Beweise für die Unsterblichkeit zu einer einzigartigen einheitlichen Wirkung verschmolzen hatte, aber daß diese Beweise Platos geistige Errungenschaft waren, das sagte er sich, auch wenn er nicht von vornherein wußte, daß Sokrates das Fortleben der Seele wohl erhofft, aber nicht für beweisbar gehalten hatte.

Hier sollte aber der rechte Leser Platos noch mehr empfinden. Sollte nachfühlen, was es besagte, wenn Sokrates mit dem hellseherischen Blicke des Sterbenden die entscheidenden Erkenntnisse vorwegnahm, zu denen sich sein Schüler nach langem Suchen durchgerungen hatte. Nicht nach einzelnen inhaltlichen Berührungspunkten mit sokratischen Gedanken sollte er fragen, sondern das sollte er empfinden: Plato hätte zu dieser Höhe der Erkenntnis nicht vordringen können, er wäre nicht das geworden, was er geworden ist, wenn er nicht in den Bannkreis des Sokrates getreten wäre. Im Phaidon drängt sich dieses Gefühl am stärksten auf. Aber natürlich mußten es Platos Zeitgenossen so gut wie wir auch haben, wenn sie sahen, wie in jedem Dialoge Sokrates es immer wieder war, den Plato zum Vertreter der eigenen An-

schauungen machte. Gewiß ist es den Lesern nicht eingefallen, nach den einzelnen sokratischen Gedanken zu fragen, die in dieser oder jener Schrift Platos zu spüren waren. Aber das sahen sie, daß Plato sich als Sokrates' Schüler fühlte, auch als er längst über diesen hinausgewachsen war, nicht bloß weil er ihm zahlreiche positive Anregungen, ja den Ausgangspunkt seiner wissenschaftlichen Überzeugungen und sittlichen Grundsätze verdankte, sondern weil Sokrates das in ihm geweckt, was ihn zu jedem neuen Werke drängte, den unerbittlichen Wahrheitssinn und den unermüdlichen Forschertrieb.

Durch die Wärme und Stetigkeit, mit der Plato Sokrates als Leiter des Gespräches einführt, hat er sich so gut wie Aischines und andere als Sokratiker dokumentiert und seine Gespräche in die engste innere Beziehung zur Person des Sokrates gebracht. Natürlich bestand zwischen deren Inhalt und den sokratischen Anschauungen auch ein ursächlicher Zusammenhang. Aber eine bloße Wiedergabe von Ausführungen des Sokrates ist kein platonischer Dialog. Sokratiker ist nicht, wer nachbetet, sondern wer weiterforscht. Und primär lag in der bloßen Einführung des Sokrates als Gesprächsperson durchaus kein Anlaß vor, die vorgetragenen Ansichten für sokratisch zu halten. Das empfand der Zeitgenosse Platos auch beim Lesen der referierten Dialoge, auch des Phaidon ohne weiteres. Er hatte eben ein Gefühl dafür, daß in diesem zwei ganz verschiedene Elemente steckten, das Memoirenelement und das Debattenelement. Er hatte dieses Gefühl, obwohl Plato aus beiden etwas ganz Neues, Einheitliches geschaffen hatte.

Viel schwerer als bei Platos referierten Dialogen ist es ja doch tatsächlich bei Xenophons Oikonomikos, sich vorzustellen, daß die Leser hier nicht Sokrates', sondern Xenophons Ansichten wiederzufinden gewiß waren. Denn Xenophon gibt nicht eine farbenreiche Szenerie, die den Leser von vornherein in die Welt künstlerischen Schaffens versetzt, sondern er beginnt ganz nüchtern: „Ich hörte ihn aber auch einmal etwa folgendes Gespräch über die Hausverwaltung führen.“ Trotzdem herrscht gerade hier wohl heute Einigkeit, daß wir die vorgetragenen Anschauungen unmöglich für Sokrates in Anspruch nehmen dürfen. Wir stehen hier wieder vor der Alternative: Entweder hat Xenophon seine Leser anführen wollen — das ist ganz unglaublich — oder sie waren sich darüber klar, daß ein Buch, das den Titel *Ξενοφῶντος Οἰκονομικός*

trug, Xenophons Ansichten enthielt und es zunächst ganz gleichgültig war, ob im Dialog sein Lehrer Sokrates das Wort führte oder nicht. Etwas anders stand es natürlich, wenn das ganze Buch ausdrücklich dem Andenken des Sokrates gewidmet war. Aber daß selbst in den Kapiteln der Apomnemoneumata, wo Xenophon sich auf seine eigne Anwesenheit beruft, das Gespräch ganz frei gestaltet ist, wird wohl heute von den meisten zugestanden.

Dadurch daß Plato ständig Sokrates zum Vertreter seiner Ansichten machte, wurde dieser gleichsam ein Gegenbild seines Schülers. Das gab Plato den Anlaß, als er im Parmenides seine Anschauungen einer Revision unterzog, Sokrates die Rolle eines Lernenden zu geben. Das bildete wieder den Übergang zur Tetralogie (Staat)-Timaios-Kritias-Hermokrates, in der für die Gebiete der Naturkunde und praktischen Politik Fachmänner gleichberechtigt neben Sokrates traten. Wenn im Sophisten und Politikos Sokrates nur noch der „Ehrenpräsident“ des Gespräches ist, so hat das von rallem den küstlerischen Grund, daß das trockene Frage- und Antwortspiel, das ja ausdrücklich als Wiedergabe eines Schulgesprächs bezeichnet wird, zu Sokrates' Wesen gar nicht paßt. Ebensowenig würden ihm die langen Reden der Gesetze anstehen. Wenn hier ein ungenannter Athener seine Stelle einnimmt, so soll der Leser wohl auch herausfühlen, daß Plato für die praktischen Gesetze dem alten Athen ebenso sehr zu danken hat wie seiner philosophischen Ausbildung.

Wir müssen uns natürlich gegenwärtig halten, daß das Bild, das wir hier entworfen haben, vielleicht in mancher Hinsicht einseitig ist, weil die Schriften der anderen Sokratiker für uns verloren sind und wir die Geschichte des sokratischen Dialogs nicht schreiben können. Immerhin bietet uns Plato selber doch glücklicherweise Material genug, um uns bei seinen Dialogen über ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zu Person und Lehre des Sokrates ein Urteil zu bilden.

Platos sokratische Periode.

I. Die Apologie.

Das Unglaubliche war geschehen. Der beste, der klügste, der gerechteste Mann, den es auf Erden gab, war zum Tode verurteilt durch einen Spruch seiner Mitbürger, deren Heile sein ganzes Leben geweiht gewesen war. Wie war das möglich? Sokrates war doch dem größten Teile der Richter wohlbekannt. Wie hatten diese ihn für einen Gottesleugner, für einen Verführer der Jugend halten können? Sollten wirklich die verleumderischen Reden, die politischen Warnungen der Ankläger solchen Eindruck gemacht haben? Oder hatte Sokrates' freies, selbstbewußtes Wesen die an so ganz anderes Verhalten gewöhnten Geschworenen so aufgebracht? Das konnte mitgewirkt haben. Aber der Hauptgrund mußte doch an anderer Stelle liegen. Die Jünger, die so sicher auf einen Freispruch gehofft hatten, hatten sich über die Stimmung des Volkes getäuscht. Tatsächlich mußten bei der Masse der Richter falsche Urteile, Mißtrauen, Feindschaft gegen Sokrates verbreitet gewesen sein, die den Gerechtigkeitssinn trübten und das Mitgefühl mit dem Altersgenossen nicht aufkommen ließen. Nur die Voreingenommenheit der Richter erklärte den Justizmord. Und wenn man nun diesem Gedanken nachhing, dann tauchte so manches in der Erinnerung auf, was eine Gegnerschaft verständlich machte. Die Jünger hatten es so manches Mal erlebt, wie einer der großen Politiker ärgerlich wegging, wenn Sokrates ihm gezeigt hat, daß er wohl das Leder gut gerbe, aber über die wichtigsten Fragen, die letzten Ziele der Politik gar nichts wisse. Sie hatten es auch bei eigenen Gesprächen oft genug gesehen, wie leicht sich die Menschen persönlich gekränkt fühlten, wenn man ihnen Unklarheiten

---

Anm. Ich hoffe, der Leser wird es mir Dank wissen, wenn ich nicht jedesmal besonders hervorhebe, was ich Männern wie Bonitz, Gomperz, Räder, Ritter verdanke oder wo ich von ihnen abweiche.

über sittliche Begriffe nachwies. Dazu mochte das Mißtrauen gekommen sein, das in der Masse gegen die Vertreter der modernen Bildung herrschte, und mancher Philister mochte wohl gar die tollen Späße des Aristophanes für Ernst gehalten oder wenigstens in ihnen ein Körnchen Wahrheit gesucht haben. So mochte sich wohl Zündstoff genug aufgehäuft haben, aus dem ein einigermaßen geschickter Gegner den verderblichen Brand entfachen konnte.

Sokrates war dahingegangen. Aber sollte man den Schatten, den die Verurteilung in den Augen Unkundiger auf ihn werfen konnte, nicht vertreiben? Sollte man das falsche Bild im Volke bestehen lassen und, wenn das Urteil unkorrigierbar war, nicht wenigstens die öffentliche Meinung korrigieren? Nach einem Justizmorde das Plaidoyer des Angeklagten herauszugeben war ja längst üblich. Freilich war das für Sokrates' Jünger nicht so leicht wie für die Freunde Antiphons, die dessen fertiges Manuskript zur Verfügung hatten. Denn Sokrates hatte diese Künste verschmäht und frei gesprochen. Aber das bot nach andrer Seite hin einen Vorteil. Denn so stand man der wirklichen Verteidigungsrede freier gegenüber und konnte noch mehr als es sonst geschah, auf den Verlauf des Prozesses Rücksicht nehmen.

Die Gründe, die uns hindern, in Platos Apologie eine einfache Wiedergabe von Sokrates' Rede zu sehen, sind oft dargelegt. Die Ansprache nach der Verurteilung ist vor dem wirklichen Gerichtshof ebenso undenkbar wie das Verhör mit Meletos in der Form, die wir jetzt lesen. Daß die eigentliche Anklage so kurz abgemacht wird, ist schwer verständlich, auch wenn wir in Rechnung stellen, daß auch Sokrates für die juristische Seite schwerlich Interesse hatte. Die Darstellung, wonach Sokrates' ganze öffentliche Tätigkeit erst von dem Orakelspruch Apollons abgeleitet wird, ist unzutreffend und Sokrates selber nicht leicht zuzutrauen. Wichtiger aber als all das erscheint mir die Anlage des ganzen ersten Teiles (18a — 24b).

Das Thema ist hier der Nachweis, wie die falschen Vorstellungen, die üblen Nachreden, die Feindschaften gegen Sokrates entstanden sind. Wie mußte dieser Abschnitt als Teil der wirklichen Verteidigungsrede wirken? Für die Einleitung einer solchen Rede schreibt ja freilich die rhetorische Theorie vor: *λυτέον πρῶτον τὴν διαβολήν* (Arist. Rhet. 1415a 32, vgl. Anaximenes

c. 29 u. ö.) Aber mußte es günstig wirken, wenn Sokrates immer wieder feststellte, daß er einem großen Teile der Bürgerschaft verhaßt sei (bes. 28a)? Nun zeigte er freilich, daß er die Verhöre, die ihm Feindschaft und Haß eingetragen hatten, nicht aus Schikane angestellt habe, sondern durch das Orakel veranlaßt worden sei, auf die Suche nach einem an Klugheit ihm selber Überlegenen zu gehen. Aber ließ sich den Gekränkten, die etwa auf der Geschworenenbank saßen, die Objektivität zutrauen, daß sie nun die Kränkung mit ganz andern Augen ansehen würden? Sokrates selber glaubt jedenfalls an diese Objektivität nicht. Denn er schließt den Abschnitt mit den Worten ab: „Ich weiß freilich ganz gut, daß grade diese Ausführungen mir Haß zuziehen" (24a). Also er weiß, daß dieser Teil seiner Rede nur die Wirkung hat, alte Wunden aufzureißen. War es dann aber notwendig und klug, dieses Thema so genau auszuführen, obwohl ein Verschweigen keinesfalls Mangel an Offenheit bedeutet hätte?

Trotzdem bin ich natürlich weit entfernt zu leugnen, daß Sokrates an sich so gesprochen haben kann. Aber grade bei dem für die Beweisführung dieses Abschnittes bestimmenden Punkte, der Angabe, daß erst durch das Orakel Sokrates zur Anstellung der Verhöre veranlaßt sei, ist es anerkannt, daß diese Darstellung das Sachverhältnis umkehrt, und es ist kaum glaublich, daß sie von Sokrates selbst gewählt ist. Und ebenso möchte man lieber einem andern als ihm selber den ganzen Gedanken zutrauen, daß er die Gespräche mit seinen Mitbürgern nur geführt habe, um den Gott zu widerlegen (21c). Endlich ist auch nur durch die Frage, woher die üble Nachrede entstanden ist, das auffällige Zurückgreifen bis auf die aristophanischen Wolken veranlaßt.

So ergeben sich, wenn wir den Abschnitt als Wiedergabe der wirklichen Rede fassen, nicht wenige Punkte, die man als auffällig, wenn auch gewiß nicht als unmöglich bezeichnen muß. Alle Schwierigkeiten lösen sich dagegen, wenn wir den andern, nach der antiken Technik an sich ebenso gut möglichen Fall ins Auge fassen, daß der Gedankengang in dieser Form Plato gehört. „Ich weiß, daß ich viele Feinde habe, und will euch zeigen, wie die Feindschaft entstanden ist, obwohl ich mir dadurch neuen Haß zuziehe" — so kann der Angeklagte sprechen, aber nur, wenn ihm am Freispruch nichts liegt. „Ich will zeigen, daß sich seit vielen, vielen Jahren ohne Sokrates' Schuld in den ver-

schiedensten Ständen Haß gegen Sokrates gehäuft hatte, und der ist es, der zum Todesurteil geführt hat, nicht etwa der Beweis, daß er sich im Sinne der Anklage schuldig gemacht habe“ — kann es einen besseren Gedankengang geben für den, der einen Justizmord als solchen nachweisen und von den voreingenommenen Richtern an die besser zu unterrichtende Öffentlichkeit appellieren will?

Ἀλλὰ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὡς μὲν ἐγὼ οὐκ ἀδικῶ κατὰ τὴν Μελήτου γραφήν, οὐ πολλῆς μοι δοκεῖ εἶναι ἀπολογίας, ἀλλὰ ἱκανὰ καὶ ταῦτα· ὃ δὲ καὶ ἔμπροσθεν ἔλεγον, ὅτι πολλή μοι ἀπέχθεια γέγονεν καὶ πρὸς πολλούς, εὖ ἴστε ὅτι ἀληθές ἐστιν. καὶ τοῦτ' ἔστιν ὃ ἐμὲ αἱρήσει, ἐάνπερ αἱρῇ, οὐ Μέλητος οὐδὲ Ἄνυτος ἀλλ' ἡ τῶν πολλῶν διαβολή τε καὶ φθόνος. ἃ δὴ καὶ ἄλλους πολλοὺς καὶ ἀγαθοὺς ἄνδρας ᾕρηκεν, οἶμαι δὲ καὶ αἱρήσει· οὐδὲν δὲ δεινὸν μὴ ἐν ἐμοὶ στῇ (28a) — so schwarz wird schwerlich Sokrates selber seine Sache angesehen haben. So spricht aber überhaupt nicht der Angeklagte, der die Richter von seiner Unschuld überzeugen will; so spricht der Jünger, der die vollendete Tatsache des Justizmordes vor Augen hat und nun zeigen will, wie es zur Verurteilung des Unschuldigen kommen konnte.

Ich zweifle nicht, daß auch in diesem Abschnitte Plato sehr vieles aus Sokrates' wirklicher Rede herübergenommen hat. Aber die Komposition gehört ihm selber. Und wir werden mit Bewunderung den tiefen Blick Platos anerkennen, der die Mißstimmung gegen Sokrates bis in ihre letzten Quellen verfolgt. Wir werden auch die Pietät des Jüngers würdigen, der es versteht, der Elenktik des Sokrates das objektiv Gehässige, das in vieler Augen ihr anhaftete, dadurch zu nehmen, daß er sie aus dem göttlichen Orakel ableitete.

Gehört aber Plato selbst der Aufbau dieses Abschnittes, so muß das in gewissem Sinn auch für die ganze Verteidigungsrede gelten. Denn was Sokrates nach der kurzen Widerlegung der eigentlichen Anklage sagt, das ist das positive Gegenstück zum ersten Teil. War dieser bestimmt, die *διαβολή* zu widerlegen, so geht Sokrates dort zur positiven Schilderung seines Lebens über. Trat im ersten Abschnitt die elenktische Seite hervor, so erfahren wir im zweiten, wie Sokrates positiv seine göttliche Mission auffaßt, wie er nur die eine Lebensaufgabe kennt,

seine Mitbürger, vor allem aber die Jugend auf das eine hinzuweisen, was not tut[1]). Hat also Plato dem ersten Teil seinen Charakter aufgeprägt, so müssen wir ihm auch die Gegenüberstellung des ersten und zweiten Teiles auf Rechnung setzen. Historisch treu ist die Apologie so gut wie die referierten Dialoge, sofern sie den Charakter des Sokrates treu wiedergibt. Sie hält sich sogar natürlich in viel höherem Maße als jene an die wirklichen Ansichten des Sokrates, an sein gesprochenes Wort. Aber so gut wie jene ist sie ein Werk des Künstlers Plato, keine Kopie nach Sokrates.

In der frei komponierten Schlußansprache läßt Plato Sokrates den voreingenommenen Richtern sagen, sie sollten sich nicht einbilden, jetzt der Rechenschaft über ihre Lebensführung überhoben zu sein. Im Gegenteil, *πλείους ἔσονται ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες, οὓς νῦν ἐγὼ κατεῖχον, ὑμεῖς δὲ οὐκ ᾐσθάνεσθε · καὶ χαλεπώτεροι ἔσονται ὅσῳ νεώτεροί εἰσιν, καὶ ὑμεῖς μᾶλλον ἀγανακτήσετε* (39d). Daß mit diesen Worten Plato das Gelöbnis ablegt, in das Vermächtnis des Meisters einzutreten und seine göttliche Mission fortzuführen, ist klar. Die Worte *οὓς νῦν ἐγὼ κατεῖχον* so aufzufassen, daß vor Sokrates' Tode seine Jünger noch nicht mit sokratischen Schriften an die Öffentlichkeit getreten waren, ist gewiß das Natürlichste (Bruns S. 228 u. a.). Immerhin wird man denen, die eine Abfassung platonischer Schriften vor 399 annehmen, zugeben müssen, daß ein zwingender Gegenbeweis in der Stelle nicht gegeben ist. Viel stärker wird für viele die Erwägung sein: „Die ganze künstlerische Verherrlichung des Sokrates, die uns, nach seinem Tode gedacht, mit Recht als eine tief pietätvolle, poetische Erfassung des Dahingegangenen erscheint, auf den Lebenden mußte sie als schmeichlerische Lüge wirken“ (Bruns S. 229), und man wird wohl noch hinzufügen dürfen,

---

[1]) Gewiß ist Sokrates kein Prediger gewesen, wie ihn der Kleitophon vorführt. Aber Gomperz geht zu weit, wenn er darum die in p. 29d—30b gegebene Auffassung des Sokrates für unhistorisch erklärt (Gr. D. II, S. 86, im Anschluß an die Darlegungen seines Sohnes). Ich meine sogar, daß diese Darstellung, bei der man natürlich die Wendung an die Richter berücksichtigen muß, erheblich mehr im Sinne des Sokrates war als die Behauptung, er sei zu seiner ganzen Menschenprüfung ursprünglich nur gekommen, weil er den Sinn des Orakels habe ermitteln wollen. — Übrigens weist Plato 29e mit den Worten *ἐὰν φῇ ἐπιμελεῖσθαι, οὐκ εὐθὺς ἀφήσω . . ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω* bewußt auf die frühere Darstellung zurück.

daß auch das Publikum gegen die Idealisierung des Bildes bei Lebzeiten des Sokrates viel stärker opponieren mußte als nach dem Tode. Aber auf der andern Seite werden allgemeine Gründe geltend gemacht, die für eine Abfassung platonischer Dialoge vor 399 sprechen, und der starke Stimmungswechsel zwischen Protagoras und Gorgias scheint auf den ersten Blick sich am leichtesten zu erklären, wenn man das übermütige Spiel vor, das ungeheuer bittere Manifest nach Sokrates' Tod setzt.

So stehen die allgemeinen Erwägungen im Widerspruch zu einander. Wollen wir zu größerer Sicherheit kommen, so müssen wir zu dem altbewährten Mittel philologischer Interpretation der Einzelschriften greifen. Ich hoffe, da wird sich zeigen, daß auch die anerkannt frühesten Dialoge Platos den Tod des Sokrates voraussetzen.

II. Laches.

Im Aufbau des Laches ist die auffälligste Erscheinung die, daß die Debatte über das Wesen der Tapferkeit nur die Hälfte des Dialoges einnimmt, während dem „Rahmengespräch" ebensoviel Raum verstattet wird. Schaarschmidt (Sammlung der platonischen Schriften S. 414) sieht darin einen Kompositionsfehler, den er gegen die Echtheit der Schrift geltend macht, und selbst Bonitz (Platon. Studien S. 213) fühlt sich offenbar bei dem Versuche der Widerlegung dieses Vorwurfs nicht ganz sicher. Heute hält wohl niemand den Laches mehr für unecht. Umsomehr werden wir uns sagen, daß, wer den Anspruch erhebt, die Tendenz des Laches zu erkennen, beide Teile des Dialoges gleich mäßig berücksichtigen muß. Aus praktischen Gründen wollen wir zunächst das eigentliche Gespräch über die Tapferkeit betrachten (189d — 199e) [1].

Da Lysimachos und Melesias auf die Frage, ob sie ihre Jungen Fechtunterricht nehmen lassen sollen, von den anerkannt besten Praktikern diametral entgegengesetzte Antworten erhalten haben, so entschließt sich endlich Sokrates auf langes Zureden, sich auch zur Sache zu äußern. Durch sein Eingreifen bekommt das Gespräch sofort eine ganz andre Wendung. Während wir vorher den verschiedenen Ansichten hülflos gegenüberstanden

[1]) Den Laches analysiert gut Horn Platonstudien I (Wien 1893). Sonst vgl. S. 18 Anm.

und nicht weiterzukommen wußten, zeigt Sokrates, warum Nikias und Laches so von einander abweichen konnten. Sie haben sich, wie das ja oft im Leben so geht, nicht gefragt, wo das Problem liegt, über das Klarheit herrschen muß, wenn man die vorliegende Einzelfrage entscheiden will. Beim Fechtunterricht ist die Hauptfrage, ob er die Ausbildung in der *ἀρετή*, speziell der Tapferkeit fördert. Entscheiden kann man also die Einzelfrage nicht, ehe man weiß, was *ἀρετή*, was *ἀνδρεία* ist. Da die Frage nach dem Wesen der Gesamttugend zu weit führt, soll nur das Wesen der Tapferkeit besprochen werden.

Der hitzige Laches greift zuerst ein. Ähnlich wie Enthyphron beginnt er: „Tapferkeit ist, wenn man im Kampfe standhält", läßt sich aber schnell belehren, daß er damit nur einen Einzelfall bezeichnet, nicht eine Definition gibt, die auch das tapfere Verhalten gegenüber den eigenen Affekten, gegenüber Lust und Begierde umfassen muß (191 d)[1]. So schlägt er als wirkliche Begriffsbestimmung *καρτερία τῆς ψυχῆς* vor und läßt auf einen Hinweis des Sokrates noch das Merkmal *φρόνιμος* hinzutreten. Aber es ergeben sich Schwierigkeiten. Der Arzt, der standhaft das vertritt, was seine Kunst ihn gelehrt, ist wohl ein *φρονίμως καρτερῶν*, aber tapfer ist er deshalb noch nicht. Und wenn ein Soldat standhält, weil er sich auf Grund kühler Berechnung sagt, daß alle Aussichten für ihn günstig sind und er nichts zu riskieren hat, so ist er *φρονιμώτερος* als sein Gegner, der ohne solche Berechnung sein Leben wagt, aber tapferer ist doch der andre, der *ἀφρονέστερος*. So ergibt sich ein Widerspruch zur Definition der Tapferkeit als *φρόνιμος καρτερία*, den Laches nicht zu lösen vermag und Sokrates nicht löst, sodaß die Untersuchung im Sande zu verlaufen droht (193d).

Dabei ist das Ergebnis des ersten Teiles, daß nur die *φρόνιμος καρτερία* Tapferkeit heißen kann, aus den beiden Prämissen, „die Tapferkeit ist ein *καλόν*" und „die *ἀφροσύνη* ist kein *καλόν*" regelrecht gewonnen. Die Schwierigkeit kann also nur in den Einwänden des zweiten Teiles liegen. Und tatsächlich ist die bedenkliche Stelle leicht genug zu finden. Der Soldat, der ohne Besinnen sein Leben in die Schanze schlägt, kann doch höch-

[1]) Burnet hätte die Lesart des Papyrus *οὐκοῦν ἀνδρείᾳ μὲν πάντες οὗτοι ἀνδρεῖοί εἰσιν* nicht verschmähen sollen; vgl. Prot. 322a *οὐκοῦν σωφροσύνῃ σωφρονοῦσιν* u. ö.

stens für den Philister hinterm Ofen, aber nicht für Plato absolut ἀφρονέστερος heißen als der andre, der auf die Stärke seiner Position und seine militärische Ausbildung traut. Wie hier, so entstehen aber auch bei den übrigen Beispielen die Schwierigkeiten dadurch, daß als φρονίμως καρτερῶν ohne weiteres bezeichnet wird, wer μετὰ τέχνης τινὸς καρτερεῖ. Einem solchen werden wir aber zwar ein bestimmtes Einzelwissen, aber nicht absolut die φρόνησις zuschreiben. Die Unklarheit des vielgebrauchten Begriffes φρόνιμος also ist es, die zu den Schwierigkeiten führt, nicht die Definition an sich.

Laches kommt sich vor wie ein Wandrer, dessen Weg sich im Dickicht verliert. In solchem Falle ist es praktisch zurückzugehen, bis man eine Wegmarke findet, die nach der gesuchten Richtung weist. Eine solche Marke gibt Sokrates deutlich, wenn er unmittelbar nach der Aufstellung der Definition als φρόνιμος καρτερία fragt: "Ἴδωμεν δή, ἡ εἰς τί φρόνιμος; ἢ ἡ εἰς ἅπαντα καὶ τὰ μεγάλα καὶ τὰ σμικρά; (192 e). Damit ist der Weg angedeutet, den die Untersuchung hätte nehmen sollen: Zu φρόνιμος mußte ein neues unterscheidendes Merkmal hinzukommen. Nicht ein technisches Wissen, sondern eine φρόνησις εἰς τὰ μεγάλα, eine Einsicht in die wichtigsten Probleme des Menschenlebens, in das Wertverhältnis der Güter des Lebens macht die καρτερία zur Tapferkeit[1]). Und vielleicht ließ sich dabei noch zeigen, daß aus dieser Einsicht das Ausharren bei dem als wahr Erkannten sich von selbst ergebe, sodaß also der Begriff καρτερία entbehrlich sei.

In Laches ist durch Sokrates das heilsame Gefühl der geistigen Armut geweckt und damit das Streben zu weiterem Forschen. Aber bis zu der Wegemarke weiß er sich nicht zurückzufinden. So schlägt denn Nikias vor, bis zum Ausgangspunkt zurückzugehen und es mit einer ganz andern Straße zu versuchen, die Sokrates selber wohl vertraut sein muß. Denn von ihm hat Nikias oft gehört, daß die Tugend ein Wissen ist, und er kann daraufhin die Tapferkeit als ἐπιστήμη δεινῶν καὶ θαρραλέων definieren (194 c). Um die Haltbarkeit dieser Definition dreht sich das übrige Gespräch.

Interessant ist es nun, wie die Debatte trotz des scheinbar

---

[1]) Vgl. die Auseinandersetzung im Alk. I p. 125.

ganz neuen Anfanges an das Vorige anknüpft und die dort vorhandene Unklarheit aufhellt. Denn die Grenze zwischen der Fachkenntnis und der *φρόνησις εἰς τὰ μεγάλα*, die Laches gar nicht bemerkt hatte, zieht Nikias sofort mit aller Bestimmtheit. Wenn man die Tapferkeit, so sagt er auf einen Einwand des Laches hin [1]), als *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ θαρραλέων* definiert, so meint man natürlich nicht die begrenzte Einsicht des Fachmanns, der auf seinem Gebiete weiß, was zu meiden oder zu suchen ist, sondern das Wissen von dem, was im letzten Grunde für den Menschen gut oder schädlich ist. Ein solches Wissen, das weit tiefer geht als der Zukunftsblick des Sehers, der nur den äußeren Verlauf, nicht die innere Bedeutung der Dinge kennt, geht freilich über Laches' Horizont hinaus, aber Sokrates hält die Definition ernstlicher Prüfung für wert (— 196c).

Zunächst macht er Nikias auf eine Konsequenz aufmerksam. Wer die Tapferkeit als ein Wissen von solcher Tiefe betrachtet, muß sie den Tieren absprechen. Nikias erschrickt vor dieser Konsequenz durchaus nicht. Er will den Tieren zwar Kühnheit, *θρασύτης* zugestehen [2]), aber kein *ἀνδρεία*. Das erscheint freilich Laches als Haarspalterei, und er ergreift begierig Sokrates' Hinweis, daß eine solche Scheidung der Worte auf Prodikos' Schule deute, um Nikias als Sophisten zu brandmarken (— 197d).

Horneffer (Plato gegen Sokrates S. 44) sieht in dieser Stelle ein deutliches Zeichen, daß Plato Sokrates wirklich den Vorwurf der Haarspalterei macht, und Joel (Echter und xenophont. Sokrates II, S. 141) stellt natürlich mit Freuden fest, daß Plato den Prodikeer Antisthenes ironisiert. Aber an sich wird man die Behauptung, daß nur den Menschen Sittlichkeit zukommt, doch nicht grade ‚bedenklich' nennen dürfen. Und die Wortscheidung selber wird jedenfalls von Sokrates nicht abgelehnt. Und wer sie sophistisch nennt, der muß verkennen, daß beide Worte tatsächlich in Sokrates' Zeit scharf geschieden werden. Im hippokratischen

---

[1]) Laches fragt doch wohl 195b: *ἐπεὶ αὐτίκα οὐχ οἱ ἰατροὶ τὰ δεινὰ ἐπίστανται, ἢ̣ (ἢ codd.) οἱ ἀνδρεῖοι δοκοῦσί σοι ἐπίστασθαι; ἢ τοὺς ἰατροὺς σὺ ἀνδρείους καλεῖς;* „Haben nicht die Ärzte ein Wissen in derselben Weise, wie du es von den Tapfern aussagst?"

[2]) *οὐ γάρ τι, ὦ Λάχης, ἔγωγε ἀνδρεῖα καλῶ οὔτε θηρία οὔτε ἄλλο οὐδὲν τὸ τὰ δεινὰ ὑπὸ ἀνοίας μὴ φοβούμενον, ἀλλ' ἄφοβον καὶ μῶρον* (197a). Gitlbauer tilgt *καὶ μῶρον*. Näher läge, da *θρασύτητος δὲ καὶ τόλμης καὶ τοῦ ἀφόβου* folgt, die Schreibung *τολμηρόν*. Doch vgl. *ἀνδρείας καὶ προμηθίας*.

Nomos (VI, 640 L) ist freilich der Text unsicher, aber soviel ist zweifellos, daß die *θρασύτης* von der *ἀνδρεία* himmelweit entfernt ist und mit der *δειλία* aus einer Quelle, der Unwissenheit abgeleitet wird[1]), und Gomperz (Apol. der Heilkunde[2] S. 92) wird recht haben, wenn er meint, hier seien zwei Arten von Mut danach geschieden, ob er sich auf Einsicht gründet oder nicht. Thukydides stellt der wahren Tapferkeit das *θράσος* gegenüber, das aus der Unwissenheit entspringt (II, 40, 3). Demosthenes sagt später: *ἐγὼ δὲ θρασὺς μὲν καὶ βδελυρὸς καὶ ἀναιδὴς οὔτ' εἰμὶ μήτε γενοίμην, ἀνδρειότερον μέντοι πολλῶν . . . ἐμαυτὸν ἡγοῦμαι* (8,68). Daß Plato selber die beiden Worte scheidet, werden wir noch genauer sehen (vgl. die letzte Anmerkung des Protagoraskapitels). Aristoteles grenzt in dem Kapitel, wo er das Verhalten gegenüber den *φοβερά* darstellt, ganz scharf die *ἀνδρεία* als richtige *μεσότης* von dem Extrem der *θρασύτης* und *δειλία* ab. *Ὁ μὲν οὖν ἃ δεῖ . . ὑπομένων καὶ φοβούμενος . . . ὁμοίως δὲ καὶ θαρρῶν ἀνδρεῖος . . . . ὁ δὲ τῷ θαρρεῖν ὑπερβάλλων περὶ τὰ φοβερὰ θρασύς* (1115b 17. 28).

Aber wir brauchen gar nicht so weit zu gehen. Die ‚sophistische' Scheidung von *θρασύς* und *ἀνδρεῖος* macht kein andrer als — Laches selber. Wo er nämlich die Fechtkunst als zwecklos erweist, sagt er (184b): *καὶ γὰρ οὖν μοι δοκεῖ, εἰ μὲν δειλός τις ὢν οἴοιτο αὐτὸ ἐπίστασθαι, θρασύτερος ἂν δι' αὐτὸ γενόμενος ἐπιφανέστερος γένοιτο οἷος ἦν, εἰ δὲ ἀνδρεῖος κτλ.* Also der alte Haudegen Laches scheidet praktisch zwischen Tapferkeit und Kühnheit so scharf, daß er Kühnheit gelegentlich auch beim Feigling wahrnimmt. Wenn ihm aber dieselbe Scheidung als allgemein gültiger Satz in der theoretischen Debatte entgegentritt, so verblüfft sie ihn als paradox. Wie fein psychologisch beobachtet das ist[2]) und welcher Humor in dieser Behandlung des Laches liegt, ist wohl deutlich; gut ist es aber auch, an solcher Stelle sich klarzumachen, was Plato von seinen Lesern verlangt.

---

[1]) Die Unwissenheit heißt *δειλίης τε καὶ θρασύτητος τιθήνη. Δειλίη μὲν γὰρ ἀδυναμίην σημαίνει θρασύτης δὲ ἀτεχνίην.* Es folgt *δύο γὰρ* („es gibt zwei Arten von Mut" Gomperz), *ὧν τὸ μὲν ἐπίστασθαι ποιεῖ τὸ δὲ ἀγνοεῖν*, wofür G. vorschlägt, *ὧν τὸ μὲν τὸ ἐπίστασθαι ἐμποιεῖ τὸ δὲ τὸ ἀγνοεῖν.*

[2]) Merkwürdig ist, wie im Eryxias (399e) gezeigt wird, daß manche Leute sich dieselbe Behauptung gefallen lassen, wenn sie nicht vom Sophisten Prodikos, sondern von einem *πολιτικός* vorgebracht wird.

Die Beschränkung der Tapferkeit auf den Menschen ist also eine Konsequenz der sokratischen Definition, gegen deren Richtigkeit beweist sie aber nichts. Und überhaupt hat sich bis 197e diese Definition durchaus bewährt. Aber jetzt geht allerdings Sokrates, wie es scheint, selber zu einem wirklichen Angriff gegen diese vor. Drei Punkte stellt er fest. Erstens, die Tapferkeit ist zu Anfang des Gesprächs als einzelner Teil der Tugend vorausgesetzt. Zweitens *δεινὰ* und *θαρραλέα* sind künftige Güter und Übel. Drittens, jedes Wissen von einem Objekt umfaßt alle drei Zeitstufen, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Sind aber die beiden letzten Sätze richtig, so ist die *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ θαρραλέων* von der *ἐπιστήμη κακῶν καὶ ἀγαθῶν* nicht zu scheiden. Das allgemeine Wissen vom Guten und Üblen ist aber das Merkmal aller Tugenden, der Tugend überhaupt. Also kann diese Definition nicht auf einen einzelnen Teil von ihr passen. So ergibt sich ein Widerspruch und Sokrates schließt (199e): *οὐκ ἄρα ηὑρήκαμεν, ὦ Νικία, ἀνδρεία ὅ τι ἔστιν.*

Aber Nikias fügt gleich hinzu *ἐγὼ δ᾽οἶμαι ἐμοὶ περὶ ὧν ἐλέγομεν νῦν τε ἐπιεικῶς εἰρῆσθαι, καὶ εἴ τι αὐτῶν μὴ ἱκανῶς εἴρηται, ὕστερον ἐπανορθώσεσθαι* (200b). Und dem aufmerksamen Leser kann es auch gar nicht entgehen, daß Plato den Dialog nicht etwa deshalb ohne Ergebnis abschließt, weil er nicht aus noch ein weiß, sondern weil ein Punkt noch klarzustellen ist, den er hier nicht erledigen kann. Die Definition *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ θαρραλέων* hatte sich durchaus bewährt, aber auch gegen ihre Zurückführung auf die Form *ἐπιστήμη κακῶν καὶ ἀγαθῶν* wird direkt nichts eingewendet. Ein einziges Moment tritt ihr von außen in den Weg. Das ist die Auffassung, daß die Tapferkeit nur ein Teil der Gesamttugend sei. Diese Auffassung ist aber nicht etwa durch dialektische Untersuchung gewonnen, *οἶσθ᾽ ὅτι τὴν ἀνδρείαν κατ᾽ ἀρχὰς τοῦ λόγου ἐσκοποῦμεν ὡς μέρος ἀρετῆς σκοποῦντες* (198a). Sie ist dort einfach zugrunde gelegt, weil das die allgemeine Anschauung ist. Wenn diese nun mit der wohlbegründeten und allseitig erörterten Definition in Widerspruch gerät, so gehört für den Leser wirklich kein großes Nachdenken dazu, um sich zu sagen, daß der nächste Schritt sein muß, diese vulgäre Anschauung auf ihre Berechtigung zu prüfen. Und wohin Plato hinaus will, das wird er wohl daraus erraten, daß dieser schon im Gespräch des Sokrates mit Laches scheinbar absichtslos beton hat, daß die Tapferkeit sich im Kampfe gegen die eignen Be-

gierden und Affekte zeige (191 d)[1]). Denn damit wird doch dem Leser die Vorstellung suggeriert, daß die Tapferkeit im Wesen von der Selbstbeherrschung, der σωφροσύνη kaum verschieden sein kann.

Die scheinbare Ergebnislosigkeit ist also nichts als die Formulierung eines Problems.

Die sokratische Definition der Tapferkeit als ἐπιστήμη δεινῶν καὶ θαρραλέων bewährt sich zunächst durchaus. Nur muß man sich klarhalten, daß unter Wissen kein Fachwissen, sondern eine Einsicht in das letzthin Gute und Üble zu verstehen ist. So werden wir aber gezwungen, die Definition auf die Form zurückzuführen ἐπιστήμη κακῶν καὶ ἀγαθῶν, und damit ergibt sich als neues Problem die Frage, ob die Tapferkeit noch als Teil der Gesamttugend aufgefaßt werden kann oder mit ihr identisch ist.

Von einem „Rätsel" des Laches ist also für den Leser, der Platos deutliche Fingerzeige beachtet, gar keine Rede. Noch weniger freilich von einer Polemik gegen die sokratische Definition, wie sie besonders Horneffer (Plato gegen Sokrates) und Joel (Echter und xenophont. Sokrates II, S. 141 ff. und Hermes XLI, S. 310 ff.) finden wollten. Völlig gesichert kann diese erst durch eine weitere Untersuchung werden, die den Rahmen des gegenwärtigen Gespräches sprengen würde, πλέον γὰρ ἴσως ἔργον (190 c). Was man aber etwa zunächst gegen ihre Gültigkeit vorbringt, das ist, auch wenn man die letzten Konsequenzen zieht, nicht stichhaltig.

Daß die Definition ἐπιστήμη δεινῶν καὶ θαρραλέων von Sokrates selber herrührt, hatte man früher allgemein angenommen. So auch Joel im ersten Bande seines Werkes. Im zweiten äußert er mit allem Vorbehalt Zweifel (II S. 147), im Hermes XLI

[1]) Daß diese Anschauung dem Leser keineswegs überraschend war, ergibt sich aus dem Fehlen einer genaueren Begründung (vgl. Demokrit fr. 214 ἀνδρεῖος οὐχ ὁ τῶν πολεμίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν ἡδονῶν κρείσσων). Wiederholt hat Plato sie Rep. 429 c, aber noch Ges. 633 c ff. eine erneute Begründung für nötig gehalten.

Auch die Aufstellung der vier Hauptaffekte (die gleichfalls Rep. 429 c wiederholt wird) muß schon geläufig gewesen sein. Natürlich ist es dabei unberechtigt, wenn Joel Hermes XLI S. 313 auf Antisthenes als Urheber schließt. Schon Gorgias sagt in der Helena 14 οἱ μὲν ἐλύπησαν οἱ δὲ ἔτερψαν οἱ δὲ ἐφόβησαν οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν.

haben sich diese Zweifel zu der völlig sicheren Überzeugung verdichtet, daß die Definition Antisthenes gehört. Aber tatsächlich liegt die Sache ja hier ganz anders als in den Dialogen, wo Sokrates selber im Gespräch irgend eine Ansicht äußert. Ganz ausdrücklich sagt doch Nikias jedenfalls von der Auffassung, daß die Tugend ein Wissen sei, er habe diese oftmals aus Sokrates' Munde gehört (194c). Wie soll das auf einen Dialog des Antisthenes gehen? Die Definition selber wird zwar nicht ausdrücklich als die des Sokrates bezeichnet, aber die Selbstverständlichkeit, mit der sie Nikias aus jener Auffassung ableitet, legt doch jedem Leser auch hier den sokratischen Ursprung so nahe, daß es eine Irreführung des Lesers bedeutet haben würde, wenn es sich in Wirklichkeit um die Definition eines andern handelte. Selbstverständlich ist es wahrscheinlich, daß Antisthenes die Definition so gut wie Plato von Sokrates übernommen hat. Aber wie nahe die ganze Auffassung Sokrates' Zeit lag, zeigt Thukydides II, 40 *κράτιστοι δ'ἂν ψυχὴν δικαίως κριθεῖεν οἱ τά τε δεινὰ καὶ ἡδέα σαφέστατα γιγνώσκοντες καὶ διὰ ταῦτα μὴ ἀποτρεπόμενοι ἐκ τῶν κινδύνων*[1]). Joels Beweis, daß auch diese Stelle antisthenisch gefärbt ist, wird freilich nicht ausbleiben.

Die Definition dürfen wir also ruhig als sokratisch betrachten. Dagegen spricht nichts dafür, daß Sokrates selber die Konsequenzen gezogen und das Problem der Einheitlichkeit der Tugend so formuliert hat, wie es bei Plato geschieht, und wir werden hier Platos eigene Hand um so lieber sehen, weil er jenes Problem selber dann in einem anderen Dialoge in Angriff genommen hat. Bewundern muß man dabei wieder die Pietät des Schülers und die Feinheit der Komposition, durch die das Gespräch so gewendet wird, daß die Verteidigung der Definition Nikias zufällt, damit Sokrates selbst ihm gegenüber das neue Problem aufwerfen kann.

So sehen wir also Plato zwar nicht in einer Polemik gegen Sokrates — davon ist keine Rede — aber bei dem Versuch, aus der Lehre des Meisters neue Probleme zu gewinnen und sie weiter zu bilden. Ob er das bei Sokrates' Lebzeiten getan hat?

Doch wenden wir uns nun einmal erst dem Rahmengespräch zu und fragen wir uns zuerst, ob dieses für die Debatte über die

---

[1]) Vgl. II, 62, 5. Auf die Übereinstimmung mit den Anschauungen des Laches weist auch Ed. Meyer Forschungen z. alten Geschichte II S. 387[2] hin.

Tapferkeit seine Bedeutung hat. Wenn Lysimachos und Melesias ein Urteil über den Wert des Fechtunterrichts einholen, so denken sie dabei nicht bloß und nicht in erster Linie an den praktischen Nutzen, sondern an seinen Erziehungswert (*ἡμεῖς δὲ δὴ τοῦτο σκοποῦμεν, τί ἂν οὗτοι μαθόντες ἢ ἐπιτηδεύσαντες ὅτι ἄριστοι γένοιντο* (179d), und es entspricht ihrem Wunsche, wenn Sokrates 185e sagt: *οὐκοῦν νῦν φαμεν περὶ μαθήματος σκοπεῖν τῆς ψυχῆς ἕνεκα τῶν νεανίσκων*; So versteht im wesentlichen die Frage auch Nikias. Viel weiß er allerdings in dieser Hinsicht nicht für die Fechtkunst vorzubringen; aber nachdem er den praktischen Nutzen gerühmt hat, sagt er 182c: *προσθήσομεν δ'αὐτῷ οὐ σμικρὰν προσθήκην, ὅτι πάντα ἄνδρα ἐν πολέμῳ καὶ θαρραλεώτερον καὶ ἀνδρειότερον ἂν ποιήσειεν αὐτὸν αὐτοῦ οὐκ ὀλίγῳ αὕτη ἡ ἐπιστήμη.* Also die technische Fertigkeit macht den Menschen tapferer — das ist das Urteil des alten Praktikers. Aber auch Laches ist ein alter Praktiker, und er hat gerade überall die Erfahrung gemacht, daß die Leute mit bester technischer Ausbildung im Ernstfall[1]) sich nicht bewähren, daß die Fechtkunst wohl *θράσος* geben kann, aber mit der Tapferkeit nichts zu tun hat (184b).

Die Debatte über die Tapferkeit kommt auf die praktische Frage, die den Ausgangspunkt gebildet hat, ausdrücklich gar nicht zurück. Aber die Lösung, um die sich die beiden berufensten Praktiker vergeblich abgemüht hatten, weil sie nur von praktischen Einzelerfahrungen ausgingen, fällt von selbst mit ab, wenn man nur das Problem richtig faßt. Schon in dem Gespräch mit Laches stellt Sokrates kurz als selbstverständlich fest: *τὸν μετ' ἐπιστήμης ἄρα ἱππικῆς καρτεροῦντα ἐν ἱππομαχίᾳ ἧττον φήσεις ἀνδρεῖον εἶναι ἢ τὸν ἄνευ ἐπιστήμης* (193b). Die technische Ausbildung hat mit der *ἀνδρεία* nichts zu tun, das hatte den Laches die praktische Erfahrung gelehrt, das stellt Sokrates im Gespräch mit ihm heraus[2]), und wie die Grenze zwischen Fachwissen und der auf

---

[1]) *Στησίλεων . . . ἑτέρωθι ἐγὼ κάλλιον ἐθεασάμην ἐν τῇ ἀληθείᾳ ὡς ἀληθῶς ἐπιδεικνύμενον* (183d). Die Worte *ἐν τῇ ἀληθείᾳ* sind nicht etwa zu tilgen, denn *ἀλήθεια* bezeichnet in der militärischen Sprache ganz konkret den Ernstfall, den Krieg. Polyb. I, 84, 6 *τότε γὰρ ἦν συνιδεῖν ἐπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας πηλίκην ἔχει διαφορὰν ἐμπειρία μεθοδικὴ καὶ στρατηγικὴ δύναμις ἀπειρίας καὶ τριβῆς ἀλόγου στρατιωτικῆς* X, 23 (21), 10 *κρίνων πρὸς τὴν ἀλήθειαν οὐδὲν ἀναγκαιότερον εἶναι τῆς τῶν κατὰ μέρος ἡγεμόνων ἐμπειρίας.*

[2]) In den Gesetzen wird dasselbe 639b hervorgehoben.

tieferen Wissen beruhende Tapferkeit von Nikias noch viel schärfer gezogen wird, das haben wir gesehen.

Mit der technischen Ausbildung hat die Tapferkeit nichts zu tun, aber auch nicht das Urteil über die Tapferkeit. Selbst bei so scheinbar ganz einfachen Fragen kommen die Praktiker zu den widersprechendsten Urteilen, erst als der Theoretiker dem Gespräch die richtige Grundlage gibt, da bekommen wir das Gefühl der Sicherheit und folgen ihm wie die Praktiker gern. Freilich würde Laches nicht bei jedem Weisheitslehrer zuhören, aber bei Sokrates weiß er, wie seine Worte sich im Handeln äußern. Den hat er beim Delion gesehen. Wären damals die andern so gewesen wie Sokrates, so wäre der Vaterstadt die Niederlage erspart geblieben (181 b vgl. 189 b). Damals liefen die Leute mit der besten militärischen Ausbildung davon. Aber Sokrates tat das nicht, der trug etwas andres in der Brust, was ihm die Tugend zum unverlierbaren Besitz macht. Was das ist, das möchte Laches wissen, und darum will er hören, worin Sokrates das Wesen der Tapferkeit sieht. Und auch wir werden unwillkürlich die Theorie des Sokrates, die wir in der Debatte erkennen, anders wägen, wenn wir vorher aus berufenem Munde bezeugt sehen, daß für Sokrates jene Theorie nicht bloß eine Lehrmeinung, sondern eine Lebensmacht bedeutete.

So bestehen zwischen dem einleitenden Gespräch und der Debatte über die Tapferkeit enge Beziehungen, aber trotzdem vermitteln sie noch kein volles Verständnis für die Tendenz, die Plato dort verfolgt. Denn es finden sich große Partien, wo von der Tapferkeit gar keine Rede ist. Umso mehr fällt dort etwas anderes auf. Das ist das Erziehungsproblem und die enge Beziehung, in die Sokrates' Person zu diesem gebracht wird. Nach einem kurzen Hinweis darauf, daß man das Problem nicht nach Stimmenmehrheit, sondern nach dem Wissen entscheiden müsse, beginnt Sokrates, sobald er eingreift, damit, daß es sich hier um ein Erziehungsproblem, um die Frage nach der Ausbildung der Seele junger Leute handle. Die dürfe man nur Sachverständigen anvertrauen, nur solchen, die entweder selber bei anerkannten Lehrern ausgebildet seien oder durch eigene Erziehungsresultate den Befähigungsnachweis erbracht hätten [1]. Das ist bei keinem der

---

[1]) 186 c ist nicht δοκοῦσι δή zu lesen, sondern δοκοῦσι δέ. Denn sie scheinen ihm zur Erziehung fähig nicht weil sie, wie vorher erwähnt, an sich die Fähigkeit

Gesprächsteilnehmer der Fall, auch nicht bei Sokrates, der ja noch als jüngerer Mann gedacht ist. So bleibt nur übrig, durch gemeinsames Gespräch sich über die Frage Klarheit zu verschaffen (184d—189d). Damit ist der Übergang zur eigentlichen Debatte geschaffen. Aber kaum ist diese beendet, so wird sofort auf das Erziehungsproblem zurückgegriffen. Für die Alten wie für die Jungen, hören wir 201a, ist es das wichtigste, einen richtigen Lehrer zu finden, und keine Mühe und Kosten darf man dabei scheuen. Sokrates selbst ist es, der so mahnt, und ausdrücklich betont er, daß er sich so gut wie die andern unwissend gezeigt habe, aber natürlich hat jeder Leser die Empfindung, daß da der *εἴρων* spricht, daß Laches und Nikias ganz recht haben, wenn sie Sokrates als den einzigen Lehrer der Jugend empfehlen, und daß Lysimachos nichts Besseres tun kann, als wenn er mit den Jungen bei Sokrates lernen will (201b). Ob die jungen Leute wirklich tüchtige Männer werden, das wissen wir nicht, wir kennen sie ja nicht; aber an Sokrates wird es sicher nicht liegen, wenn er keinen Erfolg hat[1]).

Dieser Eindruck wird nicht bloß durch den Schluß hervorgerufen. Laches erinnert selbst daran (200c), schon vorher habe er Sokrates als den Mann bezeichnet, der sich allein dauernd mit der Erziehungsfrage beschäftigt habe (180c), und dort weiß auch Nikias eine Tatsache zur Bestätigung beizubringen. Sokrates selber schließt sich freilich aus der Reihe der Lehrer aus, aber die Aussage des Laches bestätigt er, wenn er von sich erklärt, er habe von Jugend an nach Klarheit in der Erziehungsfrage gestrebt (186c).

Umso mehr fällt die Zurückhaltung auf, die Sokrates übt. Selbst in der eigentlichen Debatte kommt es zeitweilig dahin, daß er nur die Rolle des *ἔφεδρος* gegenüber den beiden Kämpen

---

sich angeeignet haben können, sondern aus dem Grunde, der erst folgt: *οὐ γὰρ ἄν ποτε ἀδεῶς ἀπεφαίνοντο περὶ ἐπιτηδευμάτων κτλ.*

[1]) Tatsächlich muß Lysimachos' Sohn Aristeides sich ungünstig entwickelt haben. Denn Plato sucht ihn im Theaetet 151a abzuschütteln (vgl. Theages 130a, wo die Angabe des Theaetet *οὓς, ὅταν πάλιν ἔλθωσι δεόμενοι τῆς ἐμῆς συνουσίας* falsch auf Aristeides persönlich bezogen und dann unter ganz törichter Benutzung von Symp. 175c d eine dumme Geschichte herausgesponnen ist). Diese ungünstige Entwicklung fällt natürlich erst in die Zeit zwischen Laches und Theaetet, und im Theaetet sagt Plato ja auch: *τελευτῶντες δ' αὐτοῖς τε καὶ ἄλλοις ἔδοξαν ἀμαθεῖς εἶναι.*

spielt. Vor allem aber tritt dieser Zug im Rahmengespräch hervor. Zunächst ist Sokrates überhaupt nur Statist, und selbst als Laches die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt hat, bleibt er noch eine ganze Zeit trotz dreimaliger ausdrücklicher Anrede stumm. Als er dann endlich das Wort ergreift, da geschieht es nur, um zu erklären, er werde nur dann seine Meinung äußern, falls Nikias und Laches etwas zu sagen übrig ließen. Aber auch nachher bedarf es einer doppelten Aufforderung, um ihn zum Sprechen zu veranlassen (184c). Und als er dann am Schluß direkt gemahnt wird, die Erziehung der jungen Leute in die Hand zu nehmen, da bleibt er fest bei seiner Ansicht: Mitstrebender will er sein, nicht Lehrer. Aus Nikias' Munde erfahren wir noch, daß er auch sonst wohl andere als Lehrer empfiehlt, selbst aber nicht dazu bereit ist (200c).

Woher kommt es, daß Sokrates sich so sträubt? Er allein weiß, wie schwierig die Aufgabe ist, die menschliche Seele zu bilden, weiß, daß nur der sie lösen kann, der wirklich die menschliche Seele studiert hat. Er allein ist sich auch darüber klar, daß es bei diesen Fragen sich um das Höchste handelt, was der Mensch hat, um die eigene Seele, und während selbst der sonst so gewissenhafte Nikias leichten Herzens sein Urteil abgibt, hält ihn das Gefühl der Verantwortung zurück. Solange wir uns nicht als Erzieher schon bewährt haben, solange wir nicht die volle Sicherheit haben, guten Einfluß üben zu können, solange wollen wir uns lieber zurückhalten *καὶ μὴ ἐν ἑταίρων ἀνδρῶν ὑέσιν κινδυνεύειν διαφθείροντας τὴν μεγίστην αἰτίαν ἔχειν ὑπὸ τῶν οἰκειοτάτων* (186b).

Wann hat Plato diese Worte geschrieben? Ist wohl anzunehmen, daß ihm, sagen wir im Jahre 402 der Gedanke kam. Sokrates könne beschuldigt werden, die Söhne seiner Freunde verführt zu haben, und sollte er zufällig den Gedanken mit dem Worte ausgedrückt haben, das später die Ankläger gebrauchten, Sokrates zu verderben? Nein, die Worte sind geschrieben, als tatsächlich Meletos Sokrates das *διαφθείρειν τοὺς νέους* schuld gegeben hatte. Sie sind geschrieben, als der platonische Sokrates bei seiner Verteidigung als letztes und wichtigstes Argument das Verhalten der Angehörigen seiner Schüler angeführt hatte: *εἰ γὰρ δὴ ἔγωγε τῶν νέων τοὺς μὲν διαφθείρω τοὺς δὲ διέφθαρκα, χρῆν δήπου . . . τῶν οἰκείων τινὰς τῶν ἐκείνων, . . . εἴπερ ὑπ' ἐμοῦ τι κακὸν ἐπεπόνθεσαν αὐτῶν οἱ οἰκεῖοι, νῦν μεμνῆσθαι καὶ τιμωρεῖσθαι . . . ἀλλὰ τούτου πᾶν τοὐναντίον εὑρήσετε,*

ὦ ἄνδρες, πάντας ἐμοὶ βοηθεῖν ἑτοίμους τῷ διαφθείροντι (Apol. 33d)[1]).

Das Entscheidende ist hier aber nicht das einzelne Wort, sondern der Zweck des ganzes Abschnittes (184d—189d). Für die Debatte über das Wesen der Tapferkeit ist dieser vollkommen überflüssig. Die Tendenz muß also eine andere sein. Es ist die Verteidigung des Sokrates gegen die Anklage des Meletos. „Der Mann soll die Jugend verführt haben, der so gewissenhaft sich prüfte, ehe er den jungen Menschen näher trat, der sich nicht etwa als Lehrer an diese herandrängte, sondern von den Eltern herangezogen werden mußte? Dabei war er tatsächlich der einzige, der die Wichtigkeit der Erziehungsfrage kannte, über die Probleme nachgedacht hatte und am ehesten imstande war, die Jugend zu fördern. So urteilen nicht bloß Sokrates' Schüler, so urteilten auch die besten Männer der guten alten Zeit, die nach Angabe der Ankläger durch Sokrates untergraben sein soll. So urteilte ein Mann wie Laches, weil er Sokrates' Tüchtigkeit persönlich kennen gelernt hatte, ein Mann wie Nikias, der eifrigste Vertreter der guten alten Sitte, der treue Bekenner des alten Götterglaubens. Ein Nikias glaubte für die Söhne seiner Freunde und die eigenen Kinder keinen besseren Erzieher ausfindig machen zu können als Sokrates, und ihr verurteilt ihn als Verführer zum Tode[2])?"

Noch eins. Als Sokrates an Nikias und Laches die verfängliche Frage richtet, was sie denn eigentlich befähige, in Erziehungsfragen ihr Urteil abzugeben (186a—187b), da werden diese nicht etwa böse. Nikias sagt vielmehr, er habe es von vornherein gewußt, wer sich mit Sokrates in ein Gespräch einlasse, der komme nicht eher von ihm los, als bis er Rechenschaft über seine ganze Lebensführung abgelegt habe. Aber er wolle

---

[1]) Wenn Sokrates im Gorgias 522b sagt: ἐάν τίς με ἢ νεωτέρους φῇ διαφθείρειν ἀπορεῖν ποιοῦντα (521 ext. τοὺς νεωτάτους ὑμῶν διαφθείρει), wenn Anytos jeden sophistischen Unterricht als διαφθορὰ τῶν συγγιγνομένων bezeichnet (Men. 91c) und Sokrates daraufhin sein Erstaunen ausspricht, daß Protagoras, obwohl er beinahe 70 Jahre alt geworden sei, so lange ἐλάνθανεν διαφθείρων τοὺς συγγιγνομένους (ib. 91e), wenn es im Staate 492a heißt ἢ καὶ σὺ ἡγῇ, ὥσπερ οἱ πολλοί, διαφθειρομένους τινὰς εἶναι ὑπὸ σοφιστῶν νέους, διαφθείροντας δέ τινας σοφιστὰς ἰδιωτικούς; so spürt man doch überall die Anspielung auf das Wort διαφθείρειν der Anklage (ohne sichere Anspielung Gorg. 484c Euthyd. 275b).

[2]) Über die Schätzung der Nikias in späterer Zeit vgl. bes. Bruns Lit. Porträt S. 490.

sich gerne von ihm prüfen lassen, denn zulernen könne man immer. Laches stimmt von Herzen zu. Auch er will nach Solons Rat bis ins Alter gern lernen, freilich nur von einem achtbaren Lehrer. Aber Sokrates hat er im Handeln kennen gelernt, deshalb sagt er *ἥδιστ' ἂν ἐξεταζοίμην ὑπὸ τοῦ τοιούτου καὶ οὐκ ἂν ἀχθοίμην μανθάνων* (189a). Nach dieser langen Vorbereitung ist es nun etwas auffällig, daß Sokrates doch schließlich seine Frage fallen läßt mit den Worten: *ἃ μὲν οὖν νυνδὴ ἐπεχειρήσαμεν σκοπεῖν, τίνες ἡ*[1]*)διδάσκαλοι ἡμῖν τῆς τοιαύτης παιδείας γεγόνασιν ἢ τίνας ἄλλους βελτίους πεποιήκαμεν, ἴσως μὲν οὐ κακῶς εἶχεν ἐξετάζειν καὶ τὰ τοιαῦτα ἡμᾶς αὐτούς· ἀλλ' οἶμαι καὶ ἡ τοιάδε σκέψις εἰς ταὐτὸν φέρει* (189d). Warum behandelt Plato das Motiv der Menschenprüfung durch Sokrates so ausführlich, wenn er es für seinen Hauptzweck nicht notwendig braucht? Die Antwort ergibt sich, wenn wir daran denken, daß dieselbe *ἐξέτασις* in der Apologie eine große Rolle spielt[2]). Dort gibt, wie wir sahen, der ganze erste Abschnitt den Nachweis, daß diese *ἐξέτασις* es gewesen ist, die ihm Haß und Feindschaft zugezogen und schließlich seine Verurteilung bewirkt hat. Hier erhalten wir das freundliche Gegenbild der Männer, die sich diese Prüfung gern gefallen lassen, weil sie wissen, daß Sokrates nur ihr Bestes will und jene Prüfung nur zu nötig ist. Wieder ruft Plato seinen Lesern zu: „So handelten die von euch so hoch geachteten Männer der letzten Generation, und ihr —?“ Wieder ist die Tendenz des Abschnitts nur verständlich, wenn der Laches auf die Apologie folgt und der Rechtfertigung des Verstorbenen dient.

Nach dem Tode des Sokrates ist der Laches das schönste Zeichen für die Pietät Platos, der in Fortsetzung der Apologie das Bild des Meisters von allen Schlacken reinigen will. Wer den Laches vor 399 verfaßt sein läßt, muß Plato die Geschmacklosigkeit zutrauen, daß er als Schüler es für richtig hält, seinen Lehrer als geeignetsten Erzieher zu empfehlen.

---

[1]) *η* Ars. *οἱ* BT.

[2]) *ἐξετάζειν*, das im Laches 189a und 189e gebraucht wird, ist das technische Wort Apol. 22extr., 23c, 29e, 33c, 41bc. Wenn es an der letzten Stelle heißt *οὐκ εὐθὺς ἀφήσω αὐτὸν οὐδ' ἄπειμι, ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω*, so erinnert daran auch im Wortlaut Laches 188a *οὐ πρότερον αὐτὸν ἀφήσει Σωκράτης, πρὶν ἂν βασανίσῃ ταῦτα.* Danach trage ich auch Bedenken, den allerdings auffallenden Ausdruck zu ändern, der unmittelbar vorhergeht:

Daß diese Apologetik, die unmittelbar an die Anklage anknüpft, nur kurz nach 399 denkbar ist, scheint mir selbstverständlich. Da ist es nun wichtig, die Stimmung des Schriftchens richtig zu würdigen.

Es ist kein flammender Protest, den Plato erhebt, unbekümmert, ob er die Gegner noch mehr dadurch reizen könnte. Es ist ein ruhiges Bild, an dem der Freund sich erbauen, der Gleichgültige sich erwärmen, der Feind sein Unrecht einsehen und sich schämen lernen kann. Ruhe und Friede liegt über der ganzen Szene. Ist das nur eine äußere Maske, die Plato vornimmt, während im Innern der Sturm noch tobt? Es scheint, daß grade hier, wo Plato das Bild der guten alten Zeit wieder hervorzaubert, sich auch die Stimmung der selbsterlebten schönen Tage auf ihn herabsenkt. Nicht bloß die Freude an der künstlerischen Gestaltung ist ihm deutlich anzumerken, auch den Humor hat er wiedergefunden. Das gilt besonders von der Schilderung der alten Kriegskameraden Nikias und Laches und von dem Gegensatz, in den beide gebracht werden. Daß dabei Plato vom historischen Charakterbilde ausgeht, ist wenigstens bei Nikias noch für uns zu erkennen. Denn wenn auch die vorausgesetzte Vertrautheit des Feldherrn mit sokratischen Gedankengängen gewiß nur für die Debatte von Plato erfunden ist [1]), das dürfen wir sicher glauben, daß er eine höhere Bildung besaß als Laches, wohl auch, daß er zu Sokrates persönliche Beziehungen hatte. Namentlich aber empfinden wir, wie gut der historische Nikias, dem bei anerkannter Tapferkeit nichts verhaßter war als blindes Drauflosgehen ohne vorsichtige Abwägung, sich zum Vertreter der Definition *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ θαρραλέων* eignete. *Ἐγὼ δὲ ἀνδρείας μὲν καὶ προμηθίας πάνυ τισὶν ὀλίγοις οἶμαι μετεῖναι, θρασύτητος δὲ καὶ τόλμης καὶ τοῦ ἀφόβου μετὰ ἀπρομηθίας πάνυ πολλοῖς καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ παίδων καὶ θηρίων*

ὃς ἂν ἐγγύτατα Σωκράτους ᾖ λόγῳ ὥσπερ γένει καὶ πλησιάζῃ διαλεγόμενος, ἀνάγκ ηαὐτῷ . . μὴ παύεσθαι ὑπὸ τούτου περιαγόμενον τῷ λόγῳ, πρὶν ἂν ἐμπέσῃ εἰς τὸ διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον. Denn in der Apologie folgt gleich *ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ ὅτῳ ἂν ἐντυγχάνω ποιήσω, καὶ ξένῳ καὶ ἀστῷ, μᾶλλον δὲ τοῖς ἀστοῖς, ὅσῳ μου ἐγγυτέρω ἐστὲ γένει.* Das *ἐλέγχειν* der Apologie (23a, 29e, 39c) steht Laches 189b.

[1]) Eine bewußte idealisierende Abweichung vom historischen Bilde ist die freie Ansicht über die Mantik, die Plato Nikias 195e in den Mund legt.

(197b) — diesen Satz hätte gewiß auch der historische Nikias Wort für Wort unterschrieben. Mit guter Absicht läßt Plato seinen Nikias die *προμηθία* noch einmal preisen als die weise Vorsicht, die es rätlich macht, sich ruhig dem Verhör des Sokrates zu unterwerfen und von ihm auf Mängel der eigenen Lebensführung hingewiesen zu werden (188b). Das schöne Urteil des Thukydides, Nikias habe am allerwenigsten sein Unglück verdient, wo doch sein ganzes Streben auf das Edle gerichtet war, ohne daß er dabei mit den Anschauungen seiner Umgebung in Konflikt geriet (VII, 86, 5), erhält eine Illustration durch die Rede des Nikias (181d—182d), in der er die Fechtkunst unter anderem darum empfiehlt, weil sie nicht bloß an sich für einen freien Mann die beste Übung ist, sondern auch zu den verschiedensten standesgemäßen Beschäftigungen führt: *καὶ δὴ* (codd. *ἤδη*) *δῆλον ὅτι τὰ τούτων ἐχόμενα καὶ μαθήματα πάντα καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ καλὰ καὶ πολλοῦ ἄξια ἀνδρὶ μαθεῖν τε καὶ ἐπιτηδεῦσαι, ὧν καθηγήσαιτ' ἂν τοῦτο τὸ μάθημα* (182c).

Die Ruhe und Bedächtigkeit des Nikias tritt uns am meisten in der Debatte selbst entgegen, wo er nur eingreift, weil er in der sokratischen Definition eine Position sieht, die gegen jeden Angriff ihm gesicherte Deckung zu bieten scheint, und wo er sich selbst durch die heftigsten Anfälle seines Gegners kaum aus der Ruhe bringen läßt.

Auf der andern Seite steht der hitzige Laches, der eine ganz andre Wahlstatt gewöhnt ist und mit demselben Ungestüm ins Gefecht geht, das er dort offenbar oft genug bewährt hat (*ἀλλά μέ τις καὶ φιλονικία εἴληφεν* bekennt er 194a). Sein Bild und der Gegensatz zu Nikias' Charakter ist von Plato mit vollem Humor ausgestaltet. Solange Sokrates ihm gegenübersteht, hält sich Laches allerdings in der Verteidigung. Kaum aber tritt Nikias auf, dem er sich gewachsen fühlt, da geht er zum Angriff über. Mit voller Leidenschaft ist er dabei. Sehr sachlich ist er keineswegs. Und nicht immer beschränkt er sich auf harmlose Neckereien (wie 199extr.), auch mit Ausdrücken wie „Unsinn“ ist er bei der Hand (195b) oder er deutet durch ein „Beinah' hätte ich etwas gesagt“ dem Kameraden an, daß er nur mit Rücksicht auf die Anwesenden auf bildliche Wendungen aus der Kasernensprache verzichtet (197c). In der Hitze des Gefechts vergißt er ganz, was er vorher gesagt (vgl. S. 27). Wenn er

dann einsieht, daß seine Waffen versagen, so tritt er mit einem resignierten „ich habe wohl nun genug gefragt“ vom Schauplatz ab. Aber kaum führt Sokrates einen Streich gegen Nikias, der zu sitzen scheint, da ist auch Laches wieder da, und ehe noch Nikias sich verteidigen kann, fährt er dazwischen: „Siehst du, da fällst du doch noch herein; das sollst du uns einmal beantworten“ (197a). Von der Anschauung, daß es sich auch auf diesem Felde nur darum handelt, Sieger zu bleiben, kann er sich natürlich gar nicht losmachen (196a, 197e, 199a), und selbst als zum Schluß sich scheinbar herausstellt, daß die ganze Mühe vergeblich gewesen ist, da hat Laches nur das Gefühl der Genugtuung, daß auch Nikias eine Niederlage erlitten hat, und er muß erst von Nikias, der jetzt endlich etwas die Ruhe verliert, darüber belehrt werden, daß die Sache, um die gekämpft wird, doch auch etwas wert ist (200a)[1].

Nehmen wir noch andere kleinere Züge hinzu: den alten Sohn des berühmten Vaters, der am Ende seines langen Lebens sich endlich bewußt wird, daß er gar nichts geleistet hat und der seinen Söhnen keinen besseren Rat geben kann als den, sie sollten sich Vater zum abschreckenden Beispiel nehmen, den Spekulanten, der den reichen Gewinn voraussieht und dem es doch noch so schwer wird, sich vom Gelde zu trennen (*καρτερεῖ ἀναλίσκων* 192e), von Stesileos gar nicht zu reden — so werden wir sagen müssen: Wer so zu schaffen vermag, des Herz ist jedenfalls nicht mehr ausschließlich von Grimm und Schmerz erfüllt. Die sonnige Heiterkeit, die das Leben des Meisters auch in den ernstesten Stunden verklärte, die ihn auch im Kerker als Sieger, als Schützling der Götter, als *εὐδαίμων* erscheinen ließ, sie ist im Jünger zu neuem Leben erwacht.

[1]) Auf die Verirrung, die im Laches an der „recht unfreundlichen Verspottung des ehrwürdigen alten Feldherrn Nikias durch Plato“ Anstoß nimmt (Hermes XL S. 636—8), braucht man nicht einzugehen. Ganz richtig sagt Joel (Hermes XLI S. 310), daß Nikias durchaus der Bevorzugte ist und eher man von Laches sagen könnte, daß er eine komische Figur macht. Richtig hebt Joel S. 314 auch die Übereinstimmungen mit dem historischen Nikias hervor. Leider trübt aber natürlich die Antisthenesmanie ihm sofort den Blick. Und es dauert nicht lange, so sind aus dem köstlichen Paar, das Plato uns hier in so lebendigen Zügen schildert, die antisthenischen Figuren Aias und Antisthenes geworden, oder vielmehr nur der eine Antisthenes, den Plato „in wunderbar raffiniertem, neckisch-dramatischem Spiel in die zwei verschiedenen Seiten seines Wesens gespalten hat“ (II S. 146)!

III. Charmides.

Aus dem Lager von Potidaea zurückgekehrt, sucht Sokrates die gewohnten Stätten wieder auf und trifft in einer Palaestra mit Chairephon, Kritias und anderen zusammen. Bald bringt er das Gespräch auf die Studien der jungen Leute und erkundigt sich, ob es unter ihnen solche gebe, die an Klugheit oder Schönheit hervorragen. Kritias nennt ihm seinen Vetter Charmides als den, der unbestritten der Schönste sei. Und kaum sind wir so in der Weise des Dramas auf das Erscheinen der Hauptperson vorbereitet, so tritt diese selber auf. Ein Kopfweh, das Charmides kürzlich gehabt, bietet den Vorwand, ihn heranzuholen. Sokrates behauptet nämlich, Heilmittel und Zauberformeln dafür zu wissen. Aber als erst Charmides in seiner Nähe ist, da macht er ihm schnell klar, den Kopf könne man nicht heilen ohne den ganzen Leib, und der Gesundheit des Leibes wieder gehe der gesunde Sinn, die *σωφροσύνη* — die Etymologie sollen wir hier wie im ganzen Dialog natürlich fühlen — voran. Hier müsse ein richtiger Arzt zuerst mit seinen *ἐπῳδαί*, die nichts anderes seien als *καλοὶ λόγοι*[1]), einsetzen (—157c). Freilich bezeugt Kritias seinem Verwandten sofort, daß dieser schon die *σωφροσύνη* besitze. Aber da dieser selber bescheiden erklärt, er wisse nicht, ob er sie in Anspruch nehmen dürfe, so hat ihn jetzt Sokrates so weit, wie er will, und fragt ihn nun, was er sich denn unter *σωφροσύνη* vorstelle.

Charmides kommt mit einer Antwort, die ganz seinem Vorstellungskreis entspricht. Für ihn ist *σωφροσύνη* die Sittsamkeit des Knaben, wie sie das Ziel der alten Erziehung war: *εἶπεν ὅτι οἱ δοκοῖ σωφροσύνη εἶναι τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ, ἔν τε ταῖς ὁδοῖς βαδίζειν καὶ διαλέγεσθαι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα*

[1]) Die ganze Erfindung beruht natürlich darauf, daß auch die bezaubernde Kunst der Rede als *ἐπῳδή* bezeichnet wurde. Am ausgeführtesten finden wir das bei Gorgias, der in der Helena 10 sagt *συγγιγνομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείᾳ. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι ηὕρηνται, ⟨ὧν ἡ μὲν φαρμάκοις ἐνεργάζεται μεταβολάς, αἵ εἰσι σώματος ἀρρωστήματα καὶ σαρκὸς νοσήματα, ἡ δὲ λόγοις ἐμποιεῖ καινὰς διανοίας,⟩ αἵ εἰσι ψυχῆς ἁμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.* Daß eine Lücke etwa des angegebenen Inhalts anzunehmen ist, ergibt außer dem Zusammenhang oder vielmehr der Zusammenhanglosigkeit der Stelle das

ὡσαύτως ποιεῖν (159b). Unwillkürlich wird man daran erinnert, wie bei Aristophanes der Λόγος δίκαιος das alte Erziehungsideal entwickelt (Wolken 961):

λέξω τοίνυν τὴν ἀρχαίαν παιδείαν ὡς διέκειτο,
ὅτ' ἐγὼ τὰ δίκαια λέγων ἤνθουν καὶ σωφροσύνη 'νενόμιστο.
πρῶτον μὲν ἔδει παιδὸς φωνὴν γρύξαντος μηδὲν ἀκοῦσαι,
εἶτα βαδίζειν ἐν ταῖσιν ὁδοῖς εὐτάκτως εἰς κιθαριστοῦ κτλ.

Fast möchte man glauben, daß der Anklang nicht auf Zufall beruht. Freilich der Begriff ἡσυχιότης, in den Charmides seine Anschauung zusammenfaßt, ist jedenfalls dem Wortlaut nach bei Aristophanes nicht zu finden. Aber wenn nach dessen Widerlegung Charmides seinen zweiten Vorschlag so formuliert: δοκεῖ τοίνυν μοι αἰσχύνεσθαι ποιεῖν ἡ σωφροσύνη καὶ αἰσχυντηλὸν τὸν ἄνθρωπον καὶ εἶναι ὅπερ αἰδὼς ἡ σωφροσύνη (160e), so entspricht es dem ganz, wenn der Λόγος δίκαιος als Ergebnis der Erziehung in Aussicht stellt, der Jüngling werde verstehen τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνεσθαι (992) . . . . ἄλλο τε μηδὲν αἰσχρὸν ποιεῖν, ὅτι τῆς αἰδοῦς μέλλει τἄγαλμ' ἀναπλήσειν (995).

Ἡσυχιότης erweist sich als unbrauchbar für die Definition, weil es ein sittlich indifferenter Begriff ist. Ähnlich liegt es bei αἰδώς, und da jetzt Charmides mit den Begriffen des eigenen Vorstellungskreises zu Ende ist, so macht er es wie der Nikias des Laches, er bringt eine Definition vor, die er von einem andern gehört hat. σωφροσύνη sei τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (161b). Sokrates vermutet gleich, der Urheber der Definition sei Kritias, und daß er damit das Rechte getroffen hat, bestätigt sich schnell. Denn als Charmides den Sinn dieser Definition nicht scharf zu geben vermag und gar mit einem Seitenblick auf Kritias sagt, vielleicht habe der Autor sich selber dabei nichts gedacht, da fährt dieser, der schon längst unruhig auf seinem Platze hin und her gerückt ist, gekränkt empor und übernimmt selber die Verteidigung der Definition (162b).

Folgende, besonders § 14, wo die zauberische Wirkung der φάρμακα auf den Leib und die der λόγοι auf die Seele nebeneinandergestellt werden. Etwas anders scheidet Plato Legg. 932 extr als διτταὶ φαρμακεῖαι die Einwirkung durch materielle Mittel und die durch Zauberformeln. In übertragenem Sinne verwendet die ἐπῳδή auch Xen. Mem. II, 6, 10ff., wo er über die Mittel spricht, durch die man sich Freundschaft erwirbt.

Hier können wir innehalten, da von da an das Gespräch eine andre Wendung nimmt. Die Vorteile der referierten Form des Dialoges liegen hier auf der Hand. Denn so vermag es Plato, uns das lebendigste Bild von Sokrates' Verkehr mit der Jugend zu geben. Deutlich sehen wir hier dabei, wie Sokrates es versteht, einen beliebigen äußeren Anlaß zu benutzen, um auf das Thema zu kommen, das für den Angeredeten das wichtigste ist. Er sucht sich den schönsten Jüngling dazu aus, aber so stark auch hier Sokrates die sinnlichen Farben aufträgt, das spüren wir doch grade heraus, daß es der große *εἴρων* ist, der hier spricht, wenn er davon redet, wie ein Blick auf des Jünglings Körperformen ihn so in Verwirrung setzt, daß er kaum weiß, was er mit ihm reden soll, und erst allmählich wieder zu sich kommt (155e, 156d). Denn so empfänglich Sokrates für die Schönheit des Leibes ist, was ihn fesselt, ist doch die Schönheit der Seele, und was er von dem schönen Knaben will, ist die *σωφροσύνη*. So kann diese Schilderung gerade so wie die des Laches dazu dienen, ein richtiges Bild von Sokrates zu verbreiten und seinen Verkehr mit der Jugend, der so leicht Mißdeutungen ausgesetzt war, in wahrem Lichte zu zeigen.

Neben Sokrates tritt merkwürdig stark hier der junge Charmides hervor. Das macht nicht so sehr seine körperliche Schönheit, so stark auch Plato aufträgt, um sie uns, wie Homer die Helenas, durch den Eindruck, den sie auf die ganze Umgebung macht, zu schildern. Es ist das *κάλλος τῆς ψυχῆς*, das uns ebenso wie Sokrates anzieht. Eben den Knabenschuhen entwachsen, steht er in dem Alter, für das die *σωφροσύνη* die eigentliche *ἀρετή* ist. Daß er sie besitzt, glauben wir Kritias gern. Die Scharen der Verehrer, die ihn umschwärmen, scheint er überhaupt nicht zu bemerken. Er ist eine Gestalt, an die sich keine Unlauterkeit heranwagen wird. Und wenn er in der ersten Definition der *σωφροσύνη* das Ideal jugendlicher Sittsamkeit entwickelt, so empfinden wir ohne weiteres, daß dies das Ideal ist, das er in seinem ganzen Verhalten zu verkörpern strebt. Dabei ist er aber durchaus nicht zaghaft oder schüchtern. Ohne Ängstlichkeit nähert er sich dem Mann, von dem unter seinen Altersgenossen so viel die Rede ist, und bald ist er in ungezwungenem Gespräche mit ihm. Als der ihm die verfängliche Frage vorlegt, ob er *σώφρων* sei, da wird er natürlich rot, aber seine Antwort zeigt

nicht bloß klaren Verstand und Gewandtheit, sie zeigt auch keine Spur von Verlegenheit. Seine Antworten kommen nachher nicht sofort heraus, zeugen aber, so sehr sie natürlich in den Anschauungen seiner Jahre bleiben, von Nachdenken und Überlegung. Er fühlt sich auch so wenig beengt, daß er es wagt, seinen Vetter Kritias zu necken, und — um das gleich mit zu berücksichtigen — als am Schluß das Gespräch ergebnislos zu sein scheint, da hat er doch nicht bloß ein Gefühl für das Positive, das Sokrates bringt, er wagt auch noch, ehe Kritias ihm das anrät, selbständig sich Sokrates als Schüler anzubieten, und wenn er auf Sokrates' Frage *τί βουλεύεσθε ποιεῖν*; antwortet *οὐδέν, ἀλλὰ βεβουλεύμεθα,* so spüren wir da eine Fertigkeit und Sicherheit, die Plato den Altersgenossen des Charmides, die er sonst im Dialoge einführt, nicht beilegt.

In Charmides zeichnet Plato eine starke Individualität, die freilich erst in den allerersten Entwicklungsstadien sich befindet. Daß diese Charakteristik Plato Selbstzweck ist, spüren wir, wenn er auch solche Züge, die für Dialog und Szenerie ganz unwesentlich sind, an Charmides hervorhebt wie seine dichterische Begabung (155a). Wenn wir Charmides als den selbstverständlichen Mittelpunkt eines großen Kreises finden, so erwarten wir unwillkürlich von ihm, daß er auch im Leben seine Rolle spielen wird. Um so mehr, als er durch seine Abkunft dazu berufen ist. Merkwürdig stark hebt ja Sokrates zweimal hervor (155a und 157e), daß Charmides' väterliches wie mütterliches Haus zu den erlauchtesten Familien Athens gehört. Einen echten Sprossen vornehmen Hauses sehen wir auch in der Ungezwungenheit, mit der Charmides auftritt. Und wenn Kritias ihn als *καλός καὶ ἀγαθός* bezeichnet (154e), so hat dieses Wort in diesem Munde natürlich den Klang der alten Zeit, wo es das Ideal des Aristokraten bezeichnet[1]).

---

[1]) 411 ist *καλοὶ κἀγαθοί* bekanntlich direkte Bezeichnung der Oligarchen (Thuk. VIII, 48, 6 *τοὺς καλοὺς κἀγαθοὺς ὀνομαζομένους οὐκ ἐλάσσω . . σφίσι πράγματα παρέξειν τοῦ δήμου*). Die allgemeinere Bedeutung „vornehm, aristokratisch" hat es bei Aristoph. Eq. 185 *μῶν ἐκ καλῶν εἶ κἀγαθῶν,* 225 *καὶ τῶν πολιτῶν οἱ καλοί τε κἀγαθοί* („wer etwas auf sich hält"), ähnlich Thuk. IV, 40, 2, wo freilich ein Wortspiel vorliegt, da der gefangene Spartaner die Frage *εἰ οἱ τεθνεῶτες αὐτῶν καλοὶ κἀγαθοί,* die zunächst nur auf die vornehme Herkunft ging, als einen Zweifel an der Tüchtigkeit der Überlebenden auffaßt. *καλοκἀγαθεῖν ἀσκοῦντας* bildet Aristoph. Dait. fr. 198, um die Bestrebungen der vornehmen Jugend zu bezeichnen.

Eins kann uns vielleicht für die Entwicklung des Jünglings Sorge machen. Das ist der starke Einfluß, den sichtlich sein Verwandter und Vormund Kritias auf ihn ausübt. Auch der wird freilich durchaus nicht unsympathisch gezeichnet. Aber der Schule des Sokrates (156 a) ist er längst entwachsen und steht innerlich jetzt auf dem Boden der Sophistik. Das zeigt uns die Art, wie er nicht bloß eigene philosophische Gedanken aufstellt, sondern auch mit ganz sophistischen Waffen zu verteidigen versteht (163 b). Anders als Nikias, der ja auch Gedanken des Prodikos verwendet, geht er dabei mehr auf die Form als auf die Sache aus, und von Eitelkeit und Rechthaberei ist er im Gespräch nicht frei (162 c, 165 a, 169 c). Immerhin sind diese Züge nicht so stark aufgetragen, daß uns sein Bild dadurch unsympathisch würde.

Ohne Zweifel will der Dialog eine ideale Schilderung des Charmides geben. Aber Mutschmann geht zu weit, wenn er daraufhin den Dialog geradezu ein Enkomion nennt (Hermes XLI S. 473—80)[1]. Ganz abgesehen davon, daß dieser Idealisierung des Charmides doch nur ein kleiner Teil des Dialoges gewidmet ist, stimmt das charakteristische Momentbild, das der Charmides liefert, nicht zum Enkomion, das naturgemäß das ganze Leben des Verstorbenen zum Gegenstande hat, sondern zur Memoirenliteratur. Und wenn dabei die für die Jugend charakteristische Tugend der *σωφροσύνη* an Charmides hervorgehoben wird, so empfindet der Leser weniger die enkomiastische Tendenz als die Absicht Platos, zum Gesprächsthema überzuleiten. Überhaupt sind wohl die Berührungen mit dem ganz festen Aufbau des rhetorischen Enkomions nicht stark genug, um ohne weiteres dem Leser fühlbar zu werden.

Wir werden Platos künstlerische Absichten besser verstehen, wenn wir vom Laches ausgehen. Der ist, wie wir sehen, der Rechtfertigung des verstorbenen Sokrates gewidmet. Aber es gab auch andere Verstorbene, deren Andenken verfehmt war und die Plato auch nahestanden. Eine Rechtfertigung von Charmides' und Kritias' letzten Taten konnte und wollte Plato freilich nicht geben. Im siebenten Brief spricht er noch mit Bitterkeit davon, wie sehr ihn das Treiben der Dreißig, besonders ihr Vorgehen gegen Sokrates empört hatte (324 de). Aber der Haß gegen das

[1]) Ähnlich auch schon Teichmüller Lit. Fehden II bes. S. 66—75, der aber natürlich mit Unrecht Polemik gegen Xenophon wittert.

Andenken dieser Männer mußte wie ein Druck auf ihrem ganzen Hause lasten, und andrerseits verklärte sich in der Erinnerung allmählich unwillkürlich das Bild besonders seines Oheims, zu dem Plato in der Jugend mit Stolz und Bewunderung emporgeblickt hatte. So konnte ihm wohl der Gedanke kommen, wie bei Sokrates, so auch bei Charmides das Bild, das der Öffentlichkeit vorschwebte, zu korrigieren. Und wenn es nicht möglich war, den Mann als ideale Figur vorzuführen, so ließ sich vom Jüngling ein Bild geben, das noch keine Spur zeigte von den Schatten, durch die es später getrübt werden sollte. Damals jedenfalls hatte Charmides noch die *σωφροσύνη*, die man bei ihm später, sei es mit Recht, sei es mit Unrecht, vermißt hat. Damals glich er der schwellenden Knospe, die am edlen Baume gewachsen, die schönste Entfaltung versprach, mögen auch vielleicht später andere Einflüsse das Reifen der erwarteten Frucht verhindert haben. Wenn dabei Plato so stark hervorhebt, daß Charmides' Haus von jeher Athens Stolz gewesen ist, daß es einen Solon, den Begründer der alten Demokratie Athens, zu seinen Verwandten zählt (157e, 155a), so werden wir nicht so sehr an enkomiastische Tendenzen gegenüber dem Verstorbenen denken; wir hören den Aristokraten Plato, der den Radikalen seiner Zeit vor Augen führt, was sein geschmähtes Haus für Athen bedeutet.

Nach Mutschmann muß der Charmides 403 oder unmittelbar darauf verfaßt sein. Denn „das Enkomion in seiner Abart als Nekrolog hinkt den Ereignissen nicht nach; das würde seiner Natur widersprechen, die eine noch frische Aufnahmefähigkeit voraussetzt." Aber das gilt doch nur für eine wirkliche Leichenrede, oder glauben wir etwa, daß für eine Idealisierung, wie sie Platos Dialog bringt, zehn Jahre nach dem Tode des Charmides keine Aufnahmefähigkeit im Publikum bestanden hätte? Tatsächlich erscheint es mir psychologisch ganz undenkbar, daß unmittelbar nach den Bluttaten der Dreißig, die Plato selber abgestoßen hatten, dieses liebliche Bild des jungen Charmides entstanden sein sollte[1]. Erst mußten die Eindrücke der letzten Zeit beim Publikum wie bei Plato selber etwas blassere Farben angenommen haben, da konnte sich der Blick der schöneren Ver-

---

[1]) Noch undenkbarer wäre natürlich, daß Plato bei Lebzeiten des Charmides seinen Onkel als fünfzehnjährigen Jungen geschildert hätte.

gangenheit zuwenden und der Gedanke entstehen, diese künstlerisch zu gestalten.

Vielleicht dürfen wir hinzufügen: Erst als Plato das Bild seines Meisters zu idealisieren begonnen hatte, erwachte bei ihm der Gedanke, bei seinem Verwandten ein Gleiches zu tun. Sokrates war die Macht, die Platos Leben bestimmte. Erst dann kam die Tradition seines Hauses, aber freilich sofort in zweiter Linie.

Doch versuchen wir erst, ob das folgende Gespräch uns etwa Anhaltspunkte für die Bestimmung der Abfassungszeit gibt.

Kritias sucht seine „rätselhafte“ (161 c, 162 a) Definition *σωφροσύνη = τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* dadurch zu retten, daß er für sie mit Hülfe prodikeischer Gedanken als gleich bedeutend einsetzt *τὰ οἰκεῖα καὶ τὰ αὑτοῦ ἀγαθὰ πράττειν*, so daß die *σωφροσύνη* kurz als *ἡ τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις* definiert werden könne (163 e). Als aber Sokrates einwendet, es müsse mindestens die Bestimmung hinzukommen, daß jemand mit Bewußtsein das Gute tue, da läßt Kritias, ein Dilettant, der kluge Gedanken eher zu produzieren oder zu reproduzieren als folgerichtig durchzudenken vermag[1]), plötzlich den Begriff des Guten ganz fallen, greift das von Sokrates suggerierte[2]) Motiv der Einsicht in das eigene Handeln auf und definiert unter ausdrücklichem Verzicht auf alle früheren Aufstellungen [die *σωφροσύνη* als Selbsterkenntnis (*τὸ γιγνώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν* 165 b).

Das ist also nach Platos eigenen Andeutungen eine Definition, die nichts mit der vorigen zu tun hat, sondern einen neuen Ausgangspunkt bildet. Sofort verschiebt sich aber die Grundlage noch einmal. Als nämlich Sokrates nach dem Effekt oder dem Objekt des der *σωφροσύνη* zugrunde liegenden Wissens fragt, behauptet Kritias, dadurch unterscheide diese sich grade von den übrigen Wissenschaften, daß sie kein außerhalb von ihr selbst liegendes Objekt habe. Sie ist *τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς* (166 a e). Das bedeutet aber eine Verschiebung der Definition durch Kritias. Denn für die Selbsterkenntnis *ἐπιστήμη*

---

[1]) *ἐκαλεῖτο ἰδιώτης μὲν ἐν φιλοσόφοις, φιλόσοφος δ' ἐν ἰδιώταις* heißt es bekanntlich vom historischen Kritias (Diels Vors.[3] II S. 309, 37).

[2]) *ἐνίοτε ἄρα ὠφελίμως πράξας . . ὁ ἰατρὸς οὐ γιγνώσκει ἑαυτὸν ὡς ἔπραξεν* 164 b.

ἑαυτοῦ ist damit ein Wissen vom Wissen eingesetzt ἐπιστήμη ἑαυτῆς bezw. ἐπιστήμης. Um die Haltbarkeit dieser Bestimmung dreht sich die folgende Untersuchung.

Nach einer 167a angegebenen Disposition wird zunächst geprüft, ob eine ἐπιστήμη ἐπιστήμης überhaupt möglich ist. Es erheben sich Bedenken, ob es denn einen Verhältnisbegriff geben kann, der seine Beziehung nur in sich selber hat. Immerhin will Sokrates schließlich einmal, so zweifelhaft die Sache ist, die Möglichkeit zugestehen (169b—d)[1]) und stellt zunächst die Frage, was denn in diesem Falle die σωφροσύνη, die doch Gutes bewirken soll, nützt. Es zeigt sich nun, daß ein solches formales Wissen, dem Kritias ausdrücklich jedes außer ihm liegende Objekt abgesprochen hat, zwar ein Wissen darüber in sich schlösse, daß man selbst oder ein anderer weiß, aber nicht was man weiß. Wer z. B. einen Arzt auf Grund dieses Wissens prüfen wollte, könnte wohl feststellen, daß dieser nach allen formellen Kriterien ein Wissen hat, aber da ihm jede Kenntnis des Inhalts der ärztlichen Wissenschaft fehlt, würde er nicht prüfen können, was der Arzt weiß (—171c). Damit verschwindet aber jeder Gedanke an den großen Nutzen, den man mit Kritias' ἐπιστήμη ἐπιστήμης verbinden könnte. Gewiß wäre es etwas Großes, wenn es ein formelles Wissen gäbe, das uns befähigte, über unsere eigenen Kenntnisse und Fähigkeiten wie über die unserer Mitmenschen ein Urteil abzugeben und jeden an den richtigen Platz zu stellen. Aber dazu gehörte eben ein Wissen von dem, was man selbst oder ein anderer weiß, während die ἐπιστήμη ἐπιστήμης nur zeigen könnte, daß jemand ein Wissen hat (—172a).

Aber selbst wenn wir zugestehen wollten, daß sie eine inhaltliche Prüfung von dem, was die Menschen wissen, ermöglichte, wäre damit der Nutzen der ἐπιστήμη ἐπιστήμης nicht erwiesen. Denn selbst wenn in einem Staate alles nach festem Wissen geschehen könnte, so wäre die Glückseligkeit des Staates noch nicht gewährleistet. Das ist erst der Fall, wenn alles Einzelwissen einem

---

[1]) 169d sagt Sokrates Ἀλλ' εἰ δοκεῖ, ὦ Κριτία, νῦν μὲν τοῦτο συγχωρήσωμεν, δυνατὸν εἶναι γενέσθαι ἐπιστήμην ἐπιστήμης· αὖθις δὲ ἐπισκεψόμεθα εἴτε οὕτως ἔχει εἴτε μή. Daß hier die letzten Worte nicht etwa, wie Siebeck Untt.[2] S. 124. 5 meint, eine Ankündigung einer geplanten Untersuchung enthalten, sondern nur Kritias über seine Verlegenheit hinweghelfen sollen, lehrt der Zusammenhang.

bestimmten Zwecke untergeordnet wird, wenn zu ihm hinzukommt das Wissen von dem, was für den Menschen gut und notwendig ist. Ohne dieses Wissen vom Guten muß jedes Wissen nutzlos sein, auch die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*, die ja nach Kritias kein außer ihr liegendes Objekt haben, also auch nicht das Gute erkennen darf. Da aber die *σωφροσύνη* notwendig etwas für den Menschen Nützliches ist, so ist auch diese von Kritias aufgestellte Definition als unhaltbar erwiesen (— 175a).

So stehen wir wieder wie im Laches am Schluß einem Nichts gegenüber. Aber die Ursache ist hier offenbar eine ganz andre. Wir müssen uns vor allem gegenwärtig halten, daß es sich bei der ganzen letzten Erörterung um eine Definition handelt, die von Kritias aufgestellt ist. Von ihr betont nun Sokrates in einer Zusammenfassung 175bff. mit den stärksten Ausdrücken, daß sie zu keinem Ergebnis geführt hat. „Dabei haben wir alle möglichen Zugeständnisse gemacht, die wir gar nicht machen durften, haben die Möglichkeit einer *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* zugegeben, obwohl unsre Erörterung dagegen sprach, haben eingeräumt, diese könne prüfen, was einer weiß und nicht weiß, obwohl sich das eigentlich als unmöglich herausgestellt hatte — und trotz aller Konzessionen erwies sich die Definition als unbrauchbar, da das Moment des Guten fehlte.“ So spricht niemand, der von sich aus zu positiven Ergebnissen gelangen will; so geht nur der vor, der Kritik an einer fremden Ansicht übt und nachweisen will, daß auch bei der wohlwollendsten Beurteilung diese sich nicht halten läßt.

Das negative Ergebnis des Charmides ist also nicht wie beim Laches dadurch hervorgerufen, daß Plato ein Problem formuliert, sondern dadurch, daß er Kritik an fremden Ansichten übt und diese als unhaltbar erweist.

Es ist der Elenktiker Sokrates, in dessen Spuren Plato wandelt. Und wie jener ruft er seinem Hauptgegner, ehe er in die Kritik der letzten Definition eintritt, zu (166c): *Οἶον ποιεῖς ἡγούμενος, εἰ ὅτι μάλιστά σε ἐλέγχω, ἄλλου τινὸς ἕνεκα ἐλέγχειν ἢ οὗπερ ἕνεκα κἂν ἐμαυτὸν διερευνῴμην τί λέγω, φοβούμενος μή ποτε λάθω οἰόμενος μέν τι εἰδέναι, εἰδὼς δὲ μή.* Aber es ist nicht etwa ein Skeptizismus, der uns entgegentritt. Es fehlt nicht an Fingerzeigen, wo die positive Lösung zu suchen ist.

Wir haben schon gesehen, daß die Erörterung der ersten

Definition des Kritias durch sein eigenes Abspringen nicht regelrecht zu Ende geführt wird (163b — 164c). Denn wenn Sokrates gegenüber der Definition der σωφροσύνη als τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις einwendet, daß eine solche bisweilen auch ohne Einsicht in den Nutzen der Handlung geschehe, so tut Kritias freilich recht, den Begriff der Einsicht in das eigne Handeln aufzunehmen; aber ohne jeden Grund greift er das γιγνώσκειν auf und deutet es in willkürlicher Weise um, statt mit dem Begriff des Guten, auf den er vorher so viel Wert gelegt hatte, weiter zu operieren. Sokrates' Einwand nötigte jedenfalls zunächst folgerichtig zu der Erörterung, ob nicht das gute Handeln auf Grund der Kenntnis des Guten das Wesen der σωφροσύνη bezeichne. Und eine weitere Erörterung konnte dazu führen, daß das Wesentliche dann das Wissen des Guten sei, aus dem das Handeln ohne weiteres folge. Daß Plato tatsächlich diese Gedanken dem Leser nahelegen will, zeigt sein Beispiel: ἦ οὖν καὶ γιγνώσκειν ἀνάγκη τῷ ἰατρῷ, ὅταν τε ὠφελίμως ἰᾶται καὶ ὅταν μή; (164b). Denn genau mit diesem Beispiel war im Laches (195c) demonstriert, daß die Tapferkeit, die sich nachher als so verwandt mit der σωφροσύνη herausstellte, ein Wissen vom letzthin Guten und Üblen sei.

Auf denselben Punkt werden wir aber durch die Kritik an Kritias' zweiter Definition geführt. Denn diese ist durchaus nicht rein negativ, sondern bringt von 173a — 174c ein sehr starkes positives Moment. Das ist der Nachweis, daß alle Fachwissenschaften, alles Einzelwissen zur Glückseligkeit nicht das geringste beiträgt, daß vielmehr einzig und allein das Wissen vom Guten und Üblen diese zu bewirken vermag. Ὦ μιαρέ, schilt Sokrates scherzhaft den Kritias, als er ihn endlich zu der entscheidenden Antwort gedrängt hat (174b), πάλαι με περιέλκεις κύκλῳ, ἀποκρυπτόμενος ὅτι οὐ τὸ ἐπιστημόνως ἦν ζῆν τὸ εὖ πράττειν τε καὶ εὐδαιμονεῖν ποιοῦν οὐδὲ συμπασῶν τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, ἀλλὰ μιᾶς οὔσης ταύτης μόνον τῆς περὶ ἀγαθόν τε καὶ κακόν[1]). Das Wissen vom Guten und Üblen und dieses allein ist es, das wird mit vollster positiver Bestimmtheit von Plato hier und im folgen-

[1]) Ganz richtig sagt Gomperz, Gr. Denker II, S. 248: „Diese Wendung allein würde genügen, um hier den eigentlichen Zielpunkt des Gespräches erkennen zu lassen."

den ausgesprochen, was dem Menschen Glückseligkeit bringen kann. Wenn nun Plato fortfährt (174d): „Dieses Wissen ist aber, wie es scheint, von der *σωφροσύνη* verschieden, da es eben auf das Gute und Üble geht, nicht eine *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* ist, und grade darum kann die *σωφροσύνη*, da sie von dem glückseligmachenden Wissen verschieden ist, nicht nützlich sein," so ist ohne weiteres klar, daß eine Verschiedenheit von *σωφροσύνη* und *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ* nur deshalb angenommen werden muß, weil bei *σωφροσύνη* die Definition des Kritias zugrundegelegt wird. Tatsächlich ist es gerade die *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ*, die das erfüllt, was wir von der *σωφροσύνη* als Tugend verlangen, nämlich daß sie nützlich ist. So zwingt uns diese Ausführung geradezu, die positive Lösung in der Richtung des Laches zu suchen, für den die *σωφροσύνη* mit der *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ* identisch oder mindestens eng verwandt war. Wenn Sokrates diese Folgerung 174d nicht zieht, so geschieht es nur darum nicht, weil er die *σωφροσύνη* ganz vom Standpunkt des Kritias aus betrachtet. Das tut er auch nachher. Aber reinste *εἰρωνεία* ist es doch, wenn er die Widerlegung der Definition *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* damit abschließt, daß er daraus seine eigene Unwissenheit folgert und Wendungen gebraucht, als habe er selber die Definition nicht bekämpft, sondern aufgestellt (*νῦν δὲ πανταχῇ γὰρ ἡττήμεθα κτλ.* 175b). Auch wenn er dabei sagt: *οὐ γὰρ ἄν που ὅ γε κάλλιστον πάντων ὁμολογεῖται εἶναι, τοῦτο ἡμῖν ἀνωφελὲς ἐφάνη, εἴ τι ἐμοῦ ὄφελος ἦν πρὸς τὸ καλῶς ζητεῖν* (175a, vgl. *τοῦτο ἡμῖν πάνυ ὑβριστικῶς ἀνωφελὲς ὂν ἀπέφαινε* sc. *ἡ ζήτησις*), so wird wohl niemand die Ironie des Mannes verkennen, der sich hier ganz auf eine Kritik beschränkt hat. Eingeprägt wird uns aber zugleich noch einmal der positive Hinweis, daß jede Untersuchung über die *σωφροσύνη* scheitern muß, die nicht vom Begriff des Guten, das durch diese bewirkt wird, ausgeht.

Die Interpretation des Dialoges selber zwingt uns also zu der Annahme, daß Plato nur deshalb zu einem negativen Ergebnis kommt, weil er sich bewußt darauf beschränkt, falsche Lehren aus dem Wege zu räumen, daß ihm aber eine positive Lösung durchaus vorschwebt und er für diese dem Leser unzweideutige Fingerzeige gibt. Verstehen mußte sie jedenfalls der ohne weiteres,

der mit dem Gedankengange des Laches vertraut war[1]).

Es bleibt uns die Frage, an wessen Lehren Plato Kritik übt. Aus welchen Anschauungskreisen die beiden ersten Definitionen des jungen Charmides stammen, haben wir schon gesehen. Die dritte Definition *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* gibt Charmides nicht von sich aus, sondern leitet sie mit einem *ὃ ἤδη του ἤκουσα λέγοντος* ein (161b). Ganz so hatte im Laches Nikias die Auffassung, daß die Tapferkeit auf dem Wissen beruhe, eingeführt *ὃ γὰρ ἐγὼ σοῦ ἤδη καλῶς λέγοντος ἀκήκοα* (194c). Dort wird kein Mensch zweifeln, daß Nikias mit Recht Sokrates als Urheber dieser Anschauung bezeichnet. Ebenso wenig dürfen wir aber hier Platos Andeutung, daß die Definition Kritias gehört, mißtrauen. Der ganze Humor der Stelle beruht ja doch darauf, daß Kritias, der zuerst die Urheberschaft ableugnen möchte, durch sein ganzes Verhalten widerlegt wird (161b—162c). Zudem wissen wir doch, daß Kritias in seinen *Ὁμιλίαι* und sonst über ethische Fragen gehandelt hat, und an Galens Angabe, Kritias habe in seinem Buch *περὶ φύσεως ἔρωτος ἢ ἀρετῶν* eine Begriffsbestimmung von *δυσάνιος* gegeben (B 42 Diels), wird man doch nicht zweifeln dürfen, auch wenn der Sophist Antiphon dasselbe vorgetragen hat (B 89 Diels). Und wenn bei Herodot I, 8 das *σκοπεῖν τινὰ τὰ ἑωυτοῦ* als goldne alte Lebensregel bezeichnet wird, was in aller Welt steht der Annahme im Wege, daß Kritias in ihr das Wesen der *σωφροσύνη* angedeutet gefunden hat oder daß Plato, der ja noch im Timaios 20a Kritias' philosophische Bildung anerkennt, schon aus persönlichen Gründen seine Definition einer Erwähnung gewürdigt hat[2])? Ganz anders steht es natürlich mit der weiteren Erörterung. Da dürfen wir Kritias' Worte an sich so wenig für ihn selber in Anspruch nehmen wie etwa Nikias' weitere Ausführungen im Laches. Wenn ferner Plato ausdrücklich die Definition *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* als eine rätselhafte be-

[1]) Stavenhagens Ansicht (*Χάριτες* für Leo S. 10ff.), die Ergebnislosigkeit beruhe darauf, daß Plato wirklich keine positive Lösung habe bringen können, billige ich hier so wenig wie bei den anderen Dialogen.

[2]) Von der Bedeutung, die später im Staate das *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* als Prinzip der Arbeitsteilung für Plato gewinnt, ist aber hier noch nichts zu spüren. (Unrichtig Gomperz, Gr. D. II, S. 249.)

zeichnet, deren Sinn man erst ermitteln müsse, so deutet er wohl an, daß Kritias seinen Einfall ohne tiefere Begründung gegeben hatte. Jedenfalls entspricht die Zurückführung auf die Formel *ἡ τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις* so sehr den eigenen Absichten Platos, der den Begriff *ἀγαθός* einführen will, daß wir hier sicher nur diesen selber hören[1]).

Die Erörterung über die Definition des Kritias nimmt trotz der positiven Weiterführung durch Plato einen geringen Raum ein. Die Hauptkritik richtet sich gegen die folgende Definition. Daß mit der Heranziehung des *γνῶθι σαυτόν* (164cff.) etwas ganz Neues beginnt, sahen wir schon, ebenso, daß der Begriff dem Kritias von Sokrates selber suggeriert wird (S. 46). Damit deutet Plato klar an, daß wir jetzt sokratischen Boden betreten. Daß Sokrates die Selbsterkenntnis gefordert hat, dürfen wir ja auch aus Xen. Mem. IV, 2, 24—29 schließen. Während aber dort die Selbsterkenntnis in ihrer natürlichen und naheliegenden Bedeutung verstanden wird als Einsicht in die eigenen Fähigkeiten, Leistungsmöglichkeiten, Interessen, ist davon bei Plato zunächst gar nicht die Rede. Kritias bestreitet sofort, daß das der *σωφροσύνη* zugrunde liegende Wissen ein Objekt außer sich selber habe und setzt für *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ* die *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* ein. Sokrates selber entwickelt dann 167a den Begriff der Selbsterkenntnis etwa wie bei Xenophon, greift aber nicht ihn selber an, sondern bezweifelt, daß die Einsicht in das, was man weiß, in der *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* liegen könne. Gegen diese Formulierung, nicht gegen das *ἑαυτὸν γιγνώσκειν* an sich, richtet sich auch die Kritik im folgenden.

Daß diese Formulierung *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* nicht Plato gehört, der sie ja auf jede Weise für unmöglich erklärt, ist, wenn wir

---

[1]) Absicht muß es natürlich sein, wenn Plato hier Kritias 163b den Hesiodvers *ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος* besprechen und dahin deuten läßt, mit *ἔργον* sei nur das *καλὸν καὶ ὠφέλιμον ἔργον* gemeint. Denn wie wir aus Xen. Mem. I, 2, 56 wissen, erhob Polykrates später gegen Sokrates den Vorwurf, er habe diesen Vers angeführt, um zu zeigen *ὡς ὁ ποιητὴς κελεύει μηδενὸς ἔργου μήτ' ἀδίκου μήτ' αἰσχροῦ ἀπέχεσθαι.* Der Vorwurf ist wohl schon älter, und so legt hier Plato grade dem Genossen des Sokrates, der kein unsittliches Tun gescheut haben sollte, eine sittliche Deutung in den Mund, läßt aber, da er von der Dichterauslegung wenig hält, Sokrates selber betonen, es komme auf die Sache, nicht auf die Worte an. Übrigens ist es für den Aristokraten Kritias bezeichnend, daß er als *αἰσχρὰ ἔργα* keine Ungerechtigkeiten anführt, sondern niedere Gewerbe wie Schuhmacherei, Fischverkauf und Prostitution (163b).

nicht annehmen wollen, daß Plato auf selbstgebaute Kartenhäuser mit Kanonen schießt, selbstverständlich. Ebenso aber muß man daraus, daß die Gleichsetzung von *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ* und *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* von Kritias vollzogen wird, während Plato ihre Berechtigung bezweifelt, schließen, daß auch sie einem Gegner gehört. Den Fehlschluß, den dieser dabei begangen hat, lesen wir 169e: *εἰ γάρ τις ἔχει ἐπιστήμην ἣ αὐτὴ αὑτὴν γιγνώσκει, τοιοῦτος ἂν αὐτὸς εἴη οἷόνπερ ἐστὶν ὃ ἔχει . . . ὅταν δὴ γνῶσιν αὐτὴν αὑτῆς τις ἔχῃ, γιγνώσκων που αὐτὸς ἑαυτὸν τότε ἔσται.* Daß Plato den Fehlschluß bemerkt, zeigt wohl Sokrates' Antwort: *οὐ τοῦτο ἀμφισβητῶ, ὡς οὐχ ὅταν τὸ αὑτὸ γιγνῶσκόν τις ἔχῃ, αὐτὸς αὑτὸν γνώσεται.* Denn es ist natürlich Absicht, wenn Plato für *γνῶσιν αὑτῆς* den an thukydideische Weise gemahnenden neutralen Ausdruck *τὸ αὑτὸ γιγνῶσκον* einsetzt, der als Extrakt aus *αὐτὸς αὑτὸν γιγνώσκει,* als Sichselbsterkennen gefaßt werden sollte. Er konzentriert aber sein Interesse ganz auf die sachliche Widerlegung des vom Gegner eingesetzten Begriffes.

Ist der Gegner Sokrates selber, wie Horneffer (Plato gegen Sokrates) 'gemeint hat? Wenn wir das glauben sollten, müßte uns schon jemand nachweisen, daß Sokrates je den in seiner Künstelei so ganz unsokratisch aussehenden Begriff *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* gebraucht habe. Dagegen kann kaum ein Zweifel sein, daß es ein Sokratiker ist, gegen den Plato sich wendet. Fragen wir uns nun vor allem, was denn dieser mit der Definition gewollt hat.

Wir werden dabei gut tun, uns vor dem Hineintragen moderner Vorstellungen zu hüten und einfach Plato selber zu fragen. Der sagt uns 171d genau, was der Gegner von der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* erwartet: die Fähigkeit, sich und andre auf Wissen und Nichtwissen zu prüfen, sodaß daraufhin die Möglichkeit bestände, jeden an den richtigen Platz zu stellen und seine Fähigkeiten richtig zu verwerten. Die Persönlichkeit des *σώφρων*, der im Besitze dieser Fähigkeit wäre, wird uns 167a geschildert: *Ὁ ἄρα σώφρων μόνος αὐτός τε ἑαυτὸν γνώσεται καὶ οἷός τε ἔσται ἐξετάσαι τί τε τυγχάνει εἰδὼς καὶ τί μή, καὶ τοὺς ἄλλους ὡσαύτως δυνατὸς ἔσται ἐπισκοπεῖν τί τις οἶδεν καὶ οἴεται, εἴπερ οἶδεν, καὶ τί αὖ οἴεται μὲν εἰδέναι, οἶδεν δ' οὔ, τῶν δὲ ἄλλων οὐδείς.* Daß diese ideale Schilderung nach einem ganz bestimmten Modell entworfen ist, liegt auf der Hand. Es ist Sokrates selber, wie wir ihn aus

der Apologie kennen, wie er umhergeht und die Menschen prüft und ein große Menge findet *οἰομένων μὲν εἰδέναι τι ἀνθρώπων, εἰδότων δὲ ὀλίγα ἢ οὐδέν* (Ap. 23c). Dieselbe Menschenprüfung finden wir aber auch im Folgenden immer wieder als Charakteristikum der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*, und gerade das Wort *ἐξετάζειν*, das wir in Apologie und Laches technisch verwendet lasen (vgl. S. 36[1]), kehrt in unserer Schrift nicht bloß an der eben ausgeschriebenen Stelle wieder, sondern auch 170d *οὐδὲ ἄλλον ἄρα οἷός τε ἔσται οὗτος ἐξετάσαι φάσκοντά τι ἐπίστασθαι, πότερον ἐπίσταται ὅ φησιν ἐπίστασθαι ἢ οὐκ ἐπίσταται* und im selben Zusammenhange noch zweimal 172b.

Also das was der Gegner von seiner *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* erwartet, deckt sich genau mit der *ἐξέτασις*, wie sie der historische Sokrates veranstaltet hat. Dann kann aber auch kein Zweifel sein, daß ein ursächlicher Zusammenhang obwaltet und daß jene Definition im Hinblick auf Sokrates' persönliche Fähigkeit aufgestellt ist und zeigen wollte, worin diese bestand.

Oft genug hatten es Sokrates' Jünger gesehen, wie dieser die angeblich klügsten Leute auf den Sand setzte, die berühmten Weisheitslehrer sogut wie den Arzt oder Dichter. Was hatte ihm die Fähigkeit dazu gegeben? Er hatte doch immer erklärt, selber nichts zu wissen, und den Fachleuten gegenüber konnte jedenfalls seine Überlegenheit nicht auf einem Fachwissen beruhen. Ein einziges hatte er immer für sich in Anspruch genommen, die Klarheit über sich selbst und über seine Unwissenheit. Und mit ihr paarte sich, das zeigte jedes Gespräch, die Klarheit über die Unwissenheit der andern. Oft genug hatte er wohl auch seinen Schülern das *γνῶθι σαυτόν* ins Herz geschrieben. Hier mußte man also einsetzen, wenn man erfahren wollte, worin jene Fähigkeit des Meisters zu der Menschenprüfung bestanden hatte, in der ihm nachzueifern die Jünger gelobt hatten. Ein Lösungsversuch der Frage ist der, den Plato hier kritisiert. Er geht aus von dem *ἑαυτὸν γιγνώσκειν*. Welcher Fehlschluß formell dabei zur *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* hinüberleitete, haben wir gesehen. Aber wichtiger war gewiß die materielle Erwägung, daß die Überlegenheit gegenüber den verschiedensten Menschen nicht auf einer Masse inhaltlicher Kenntnisse, sondern auf einer formellen Gabe, einem „Wissen über das Wissen" beruhen müsse. Zu der Gleichsetzung dieser

Gabe mit der *σωφροσύνη* muß natürlich ein bestimmter Anlaß vorgelegen haben. Wahrscheinlich hatte Sokrates selber bei dieser Tugend der Selbstbeherrschung die Selbsterkenntnis, das *γιγνώσκειν ἑαυτόν* als das Wesentliche bezeichnet.

Plato hat den Lösungsversuch seines Mitjüngers verworfen. Das *ἑαυτὸν γιγνώσκειν* selber kritisiert er direkt nicht, aber annehmen konnte er es auch nur mit einer genaueren Bestimmung. Tugend ist ihm nur, was etwas Gutes bewirkt. Das Wissen an sich tut das aber noch nicht, sondern nur das Wissen vom Guten. Also kann auch die Selbsterkenntnis nur eine Tugend sein, wenn sie das Wissen vom Guten einschließt, wenn man sie versteht als ein Wissen von Werten, ein Wissen von dem, was für uns gut ist, wenn man sie mit dem Wissen vom Guten und Üblen gleichsetzt. Wie weit Plato diese Gedanken bei Sokrates gefunden hat, ist eine andere Frage. Aber soviel ist klar, daß Plato dem falschen Lösungsversuch als eignen entgegenstellen wollte: Sokrates' Überlegenheit beruht darauf, daß er bei allem Tun nach dem fragte, was diesem Tun letzthin Wert verleiht, daß er das Gute suchte, das den Endzweck der einzelnen Handlungen bildete. Darüber daß sie diesen Endzweck nicht kannten, waren sich die von ihm Geprüften nicht klar. Er selber hat sich auch kein Wissen über den Endzweck, über das Gute angemaßt. Aber wenn die Jünger seine Erben sein wollen, müssen sie danach suchen wie er.

Wer ist nun der Sokratiker, mit dem Plato sich — übrigens in durchaus freundschaftlicher sachlicher Weise — auseinandersetzt? Ich weiß es nicht[1]), und viel kommt auch nicht auf den

[1]) An sich würde ich in dieser Zeit kurz nach Sokrates' Tode durchaus mit der Möglichkeit rechnen, daß Plato jene Ansicht nur mündlich hatte aufstellen und begründen hören. Dagegen könnte man aber die große Ähnlichkeit geltend machen, die zwischen der Schilderung des Nutzens der Selbsterkenntnis bei Xen. Mem. IV, 2, 25—29 und Charm. 171d besteht (Teichmüller Lit. Fehden II S. 29ff. und Joel I S. 487ff). Denn da bei Plato diese Schilderung hypothetisch vom Standpunkt des Gegners gegeben wird, so liegt es nahe, diesen als Quelle Xenophons anzusehen. Immerhin halte ich freie Benutzung Platos durch Xenophon nicht für ausgeschlossen, da dieser IV, 2 frei nach verschiedenen Anregungen komponiert. (Auch Joel betont S. 424 die inhaltliche Zerrissenheit des Kapitels und hält jedenfalls bei den vorhergehenden Paragraphen Abhängigkeit von Plato für möglich S. 403.) — Im übrigen kann der Gegner Platos hier Antisthenes sein, aber einen Beweis sehe ich auch hier bei Joel nicht erbracht.

Namen an, denn die Definition der *σωφροσύνη* als *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* wird später nie wieder erwähnt[1]). Sie war ein ephemerer Einfall, den Plato wohl endgültig beseitigt hat.

Wichtig ist dagegen etwas anderes. Der Charmides führt uns mitten hinein in Debatten der Sokratiker über die Frage, worin denn die Eigenart des Sokrates, seine Überlegenheit über die Mitmenschen besteht oder bestanden hat. Unmöglich können diese Debatten bei Lebzeiten des Meisters geführt oder gar literarisch ausgefochten sein. Der Charmides ist wie der Laches nur nach Sokrates' Tod zu denken.

Man hat den Charmides den Zwillingsbruder des Laches genannt. Das ist vollkommen berechtigt. Schon das Thema, das Wesen einer Einzeltugend, und der ganze äußere Aufbau, die Hinlenkung von einer Einzelheit auf den Kernpunkt, die Teilnahme zweier Partner am Gespräch, die Art, wie hier Charmides, dort Nikias eine von einem andern gehörte Definition vorbringt und diese Definition diskutiert wird, der Abschluß des Gesprächs durch das Anerbieten der Teilnehmer, Sokrates weiter zu hören[2]) — das alles weist auf engste Verwandtschaft hin. Dazu kommen Einzelheiten. Der Homervers *αἰδὼς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι* wird Laches 201b und Charm. 161a angeführt. Das Motiv, daß Sokrates bei den jungen Leuten wohlbekannt ist, finden wir Laches 181a wie Charm. 156a. Prodikos' Scheidung der Worte spielt Laches 197d und Charm. 163d eine Rolle. Auf die wörtliche Übereinstimmung der wichtigen Stellen Laches 194c *ὃ γὰρ ἐγὼ σοῦ ἤδη καλῶς λέγοντος ἀκήκοα* und Charm. 161b *ὃ ἤδη του ἤκουσα λέγοντος* wurde schon hingewiesen. Viel wichtiger sind aber die inneren Berührungen. In Laches 195c zeigt Nikias, daß der Arzt wohl gesund zu machen versteht, aber ob die Gesundheit dem Kranken nützt, das weiß er nicht. Genau dasselbe lesen wir Charm. 164b. Nach Nikias (Lach. 195e) vermag der Seher wohl die künftigen Ereignisse zu verkünden, aber ob sie nützen werden, weiß er nicht, weil er die Kenntnis des

---

[1]) Die Frage an sich, ob es eine *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* gebe, wird bekanntlich Theaetet 200b von ganz anderem Gesichtspunkte aus berührt, sicher ohne Zusammenhang mit Charm. 169d.

[2]) Räder betont S. 97 richtig, daß es eigentlich zur Icherzählung des Sokrates nicht recht paßt, wenn Charmides und Kritias am Schluß des Dialoges Sokrates so lebhaften Beifall zollen.

Guten nicht hat. Auch im Charmides tritt zum Arzte der Seher, und wieder hören wir, daß der Blick in die Zukunft nichts nützt, wenn nicht das Wissen vom Guten hinzukommt (173ce). Der ganze Abschnitt des Charmides, in dem wir diese Ausführungen finden, hat, wie wir sahen, die Tendenz, die positive Lösung anzudeuten, daß die *σωφροσύνη* mit dem Wissen vom Guten und Üblen eng verwandt, wenn nicht identisch ist. Am besten aber wird diese Andeutung verstehen, wer diese Lösung aus dem Laches kennt.

Charmides und Laches müssen annähernd zur selben Zeit bald nach Sokrates' Tode entstanden sein. Plato hat erst eine Einzeltugend behandelt und dabei das Problem der Einheitlichkeit der Tugend formuliert. Ehe er dieses Problem behandeln konnte, mußte er aber die Irrtümer, die grade in sokratischen Kreisen über das Wesen einer andern Einzeltugend aufgetaucht waren, hinwegräumen.

IV. Der kleine Hippias.

Die Echtheit des kleinen Hippias ist vielfach bezweifelt worden. Dabei wird nicht bloß von Aristoteles der Inhalt des Dialoges als *ὁ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος*, also mindestens als der eines wohlbekannten sokratischen Dialoges bezeichnet (Met. 1025a6), wir haben noch einen viel älteren Zeugen. Längst ist ja schon bemerkt, daß die vom Scholion zum ersten Verse der Odyssee aufbewahrten Ausführungen des Antisthenes in engstem Zusammenhange mit dem kleinen Hippias stehen[1]). Freilich hat man aber diesen Zusammenhang vielfach falsch beurteilt, und wir müssen deshalb auf diesen eingehen. Das Scholion betrifft die Erklärung des Wortes *πολύτροπος* und bezeichnet zunächst die Aporie, um die es sich dabei handelt: *οὐκ ἐπαινεῖν φησιν Ἀντισθένης Ὅμηρον τὸν Ὀδυσσέα μᾶλλον ἢ ψέγειν, λέγοντα αὐτὸν πολύτροπον· οὐκ οὖν τὸν Ἀχιλλέα καὶ τὸν Αἴαντα πολυτρόπους πεποιηκέναι, ἀλλὰ ἁπλοῦς καὶ γεννάδας, οὐδὲ τὸν Νέστορα τὸν σοφὸν οὐ μὰ Δία δόλιον καὶ παλίμβολον τὸ ἦθος, ἀλλ' ἁπλῶς τε Ἀγαμέμνονι συνόντα καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι καὶ εἰς τὸ στρατόπεδον εἴ τι ἀγαθὸν εἶχε*

[1]) Dümmler Antisthenica S. 31—35; Joel Echter und xenoph. Sokrates I, S. 404, Horneffer, Platon gegen Sokrates, S. 24—28.

συμβουλεύοντα καὶ οὐκ ἀποκρυπτόμενον. τοσοῦτον ⟨δ'⟩[1] *ἀπεῖχε τοιοῦτον τρόπον ἀποδέχεσθαι ὁ 'Αχιλλεὺς ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθαι ὁμοίως τῷ θανάτῳ, ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ* (I 313). Als Lösung wird dann gegeben: *Λύων οὖν ὁ 'Αντισθένης φησί· τί οὖν; ἆρά γε πονηρὸς ὁ 'Οδυσσεύς, ὅτι πολύτροπος ἐκλήθη; καὶ μὴν διότι σοφὸς οὕτως αὐτὸν προσείρηκε. μήποτε οὖν ὁ τρόπος τὸ μέν τι σημαίνει τὸ ἦθος, τὸ δέ τι σημαίνει τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν· εὔτροπος γὰρ ἀνὴρ ὁ τὸ ἦθος ἔχων εἰς τὸ εὖ τετραμμένον, τρόποι δὲ λόγων αἱ ποιαὶ πλάσεις . . . εἰ δὲ οἱ σοφοὶ δεινοί εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπίστανται τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς λέγειν τρόπους. ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἂν εἶεν*[2]). Die Erklärung des Wortes *πολύτροπος = πολλοὺς τρόπους λόγων ἐπιστάμενος* ist recht gesucht, und Antisthenes gibt sie offenbar nur deshalb, weil er der andern Erklärung ausweichen will, die *πολύτροπος* als Gegensatz zu *ἁπλοῦς*, als verschlagen und doppelzüngig faßt und in diesem Beiwort einen sittlichen Makel des Odysseus angedeutet findet.

Daß diese Erklärung, die Antisthenes ablehnt, positiv von andrer Seite aufgestellt ist, zeigt die Stelle selber. Tatsächlich finden wir sie im kleinen Hippias. Denn hier beginnt der Sophist mit einer kurzen Charakteristik der drei wichtigsten Helden Homers: *φημὶ γὰρ Ὅμηρον πεποιηκέναι ἄριστον μὲν ἄνδρα 'Αχιλλέα τῶν εἰς Τροίαν ἀφικομένων, σοφώτατον δὲ Νέστορα, πολυτροπώτατον δὲ 'Οδυσσέα* (364c). Es sind dieselben drei Männer, die auch in der von Antisthenes kritisierten Erklärung erwähnt[3]) und genau in der gleichen Weise charakterisiert werden. Für Achilles gebraucht freilich Hippias zunächst das allgemeine *ἄριστος*, stellt ihn aber 365b als *ἀληθὴς καὶ ἁπλοῦς* dem *πολύτροπος καὶ ψευδὴς 'Οδυσσεύς* entgegen. Das Wichtigste ist aber, daß auch hier die Verse *ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς 'Αΐδαο πύλῃσιν, ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσὶν ἄλλο δὲ εἴπῃ* angeführt und in derselben Weise als eine Anspielung des Achilles auf den Lügner Odysseus gedeutet werden.

Unter diesen Umständen kann darüber kein Zweifel sein

---

[1]) *δ'* om. Codd. Dindorf.

[2]) Ob Antisthenes noch etwas aus dem Folgenden gehört, ist zweifelhaft.

[3]) Antisthenes fügt von sich aus Aias hinzu, der ihn ja auch sonst interessiert hat.

daß ein Zusammenhang hier besteht. Aber offenbar ist es nicht etwa, wie Dümmler und Joel annehmen, Plato, der gegen Antisthenes polemisiert. Kommt doch Antisthenes' eigene Erklärung des Wortes *πολύτροπος* bei Plato überhaupt nicht vor. Die Sache liegt vielmehr so, daß die bei Plato vorgetragene Deutung von Antisthenes kritisiert und abgelehnt wird[1]). Man kann also höchstens fragen, ob diese Deutung von Plato selbst herrührt oder von ihm nur aufgenommen ist und sie ursprünglich etwa Hippias gehört, dem sie Plato in den Mund legt. Aber auch wenn sich etwa Antisthenes' Polemik nicht gegen den Dialog Hippias, sondern gegen einen auch in diesem berücksichtigten Homererklärer richten sollte[2]), so würde doch soviel sicher sein, daß der Dialog in die Zeit des Antisthenes gehört. Daß er wirklich von Plato verfaßt ist, ergibt sich aus den Beziehungen, die zwischen ihm und den andern Jugenddialogen Platos bestehen.

In der Apologie und im Charmides hatte Sokrates' Gewohnheit die Menschen zu prüfen und seine Überlegenheit allen andern gegenüber im Mittelpunkt des Interesses gestanden. Der Hippias bietet uns ein Beispiel dieser Elenktik. Darauf bereiten uns gleich die ersten Worte vor: *Σὺ δὲ δὴ τί σιγᾷς, ὦ Σώκρατες, Ἱππίου τοσαῦτα ἐπιδειξαμένου, καὶ οὐχὶ ἢ συνεπαινεῖς τι τῶν εἰρημένων ἢ καὶ ἐλέγχεις*[3]); und tatsächlich ist der ganze Dialog, äußerlich angesehen, nichts als eine *ἐξέτασις Ἱππίου*. Natürlich ist Sokrates urban genug, um seine Elenktik als Lerneifer zu verbrämen. Aber wenn er zweimal mit einer nur im frühen Dialoge verständlichen Ausführlichkeit betont *λιπαρής εἰμι περὶ τὰς ἐρωτήσεις τῶν σοφῶν*[4]) und erklärt, *ἀεὶ εἴωθα, ἐπειδάν τις λέγῃ τι, προσέχειν τὸν νοῦν, ἄλλως τε καὶ ἐπειδάν μοι δοκῇ σοφὸς εἶναι ὁ λέγων* (369d), so ist ja niemand im Unklaren, daß dies

[1]) So richtig Horneffer S. 27.

[2]) Wahrscheinlich ist mir das bei den starken Berührungen im Wortlaut nicht. Dagegen halte ich es für sehr möglich, daß die kurze Charakteristik der drei Männer (364c) — die übrigens grade den Gegensatz *ἁπλοῦς-πολύτροπος* noch nicht enthält — von Hippias selber stammt, und Diels hat sie Vors.[2] S. 581, 21 als Zeugnis für die Anschauung des Sophisten aufgenommen.

[3]) Über den Terminus *ἐλέγχειν* vgl. S. 36[1].

[4]) 369e und 372a. Da an der zweiten Stelle ausdrücklich die erste zitiert wird, so ist wohl auch hier *περί*, nicht *πρός* zu lesen. Kommt *λιπαρὴς πρός τι* wohl überhaupt vor?

sachlich dasselbe besagt wie das, was wir Apol. 23b lesen: *περιιὼν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τῶν ἀστῶν καὶ τῶν ξένων, ἄν τινα οἴωμαι σοφὸν εἶναι, καὶ ἐπειδάν μοι μὴ δοκῇ, τῷ θεῷ βοηθῶν ἐπιδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός.* In der Apologie war naturgemäß die Prüfung der Bürger in den Vordergrund getreten. Jetzt führt Plato mit Sokrates einen der berühmten Weisheitslehrer zusammen und greift sich mit Bedacht unter den drei Männern, deren gegenwärtige Wirksamkeit er Apol. 19e erwähnt, Hippias von Elis heraus. Denn der ist der echte Typus *τῶν οἰομένων σοφῶν εἶναι.* Keiner ist so berühmt durch sein vielseitiges Wissen und Können wie dieser, und Plato führt uns in den lebendigsten Farben den bildungsstolzen Mann vor Augen, der sich auf geistigem Gebiete ein Olympionike dünkt und sich rühmt, nie einen überlegenen Gegner gefunden zu haben[1]).

Mit Herablassung erklärt sich deshalb Hippias bereit, Sokrates auf dem eigensten Gebiete der Sophistik, der Homerexegese, Auskunft zu erteilen. Um so kläglicher wirkt dafür seine Hilflosigkeit, als ihn Sokrates dann wirklich in ein Gespräch über die einfachsten sittlichen Begriffe verwickelt. Dabei knüpft Sokrates an ein grade damals sehr bekanntes und vielleicht von Hippias selber behandeltes Problem an. In den etwa gleichzeitig mit Platos Dialog entstandenen sophistischen *Δισσοὶ λόγοι*[2]) wird nämlich als viertes Problem erörtert, ob die Begriffe *ψευδής* und *ἀληθής* absolute Geltung haben oder dieselbe Rede je nach den Umständen und dem subjektiven Standpunkt des Beurteilers das eine oder andre Prädikat verdient. Dieses Problem greift Sokrates auf und gibt ihm eine neue Wendung, indem er für die Rede die Person einsetzt und den scheinbar so selbstverständlichen Satz, daß der Lügner und der Wahrhaftige verschieden sind, in Zweifel zieht.

In rascher Folge führt Sokrates den Sophisten zu den Zugeständnissen: Der Lügner ist fähig etwas zu tun, ist verschlagen infolge einer gewissen Einsicht, weiß was er tut, hat also ein Wissen und ist *σοφός* (— 365e). Hier zeigt sich nun allerdings, daß Hippias gewandter ist als der Laie Laches. Der hatte es sich ruhig gefallen lassen, daß ein Taucher als absolut *φρόνιμος*

---

[1]) 364a, 368.

[2]) Über diese vgl. den Anhang.

bezeichnet wurde, und hatte nicht gemerkt, was Sokrates mit der Frage *εἰς τί φρόνιμος;* wollte (Lach. 193, vgl. S. 25). Hippias weiß so gut wie der Sokrates des Euthydem, daß Fangschlüsse oft darauf beruhen, daß absolute und relative Geltung eines Wortes vermischt werden. Und wie Sokrates dort dem Euthydem seine Kreise stört, indem er auf die Frage: *πότερον ἐπίστασαι . . . τούτῳ πάντα;* antwortet: *ἅπαντα, ἅ γ' ἐπίσταμαι* (296b, vgl. 295e 296a), so antwortet Hippias hier auf Sokrates' Frage: *ἐπιστάμενοι δὲ ταῦτα ἃ ἐπίστανται πότερον ἀμαθεῖς εἰσιν ἢ σοφοί;* mit der Einschränkung *σοφοὶ μὲν οὖν αὐτά γε ταῦτα, ἐξαπατᾶν* (365 extr.)

Um so stärkere Blößen gibt sich Hippias aber nachher. Sokrates zwingt ihn zu den Folgerungen: Wie überhaupt die Lüge ein Wissen voraussetzt, so auch die Lüge auf einem bestimmten Wissensgebiete. Ja, hier wird grade der am besten lügen können, der das größte Fachwissen hat. Derselbe ist es aber auch natürlich, der das Richtige auf diesem Gebiete am besten sagen kann. Da also der Sachkundige auch *ἀληθής* ist, *ἀναπέφανται ὁ αὐτὸς ὢν ψευδής τε καὶ ἀληθής* (369b). Natürlich weiß Hippias, daß er damit auf ein Paradoxon hereingefallen ist, wie es die Eristik der Zeit zu erzielen liebte; er hat auch die Empfindung, daß dieses Ergebnis nur durch Trugschlüsse erreicht werden konnte (369c). Aber wo der Trugschluß sitzt, das findet er nicht. Dabei ist dieser plump genug. Denn wenn Sokrates hier den Satz aufstellt, daß auf jedem Gebiete der Sachkundige in höchstem Maße *ἀληθής* und *ψευδής* sei, so kann er das nur dadurch, daß er diese Begriffe statt des an sich allein zulässigen *δυνατώτατος ἀληθεύειν καὶ ψεύδεσθαι* einsetzt, und die Berechtigung zu dieser Vertauschung hat er sich durch ein grobes logisches Taschenspielerstück erworben. Er hat nämlich für den richtigen Satz *οἱ ψευδεῖς εἰσι δυνατοὶ ψεύδεσθαι* zunächst das identische Urteil *οἱ ψευδεῖς εἰσιν οἱ σοφοί τε καὶ δυνατοὶ ψεύδεσθαι* eingeschmuggelt und ist so zu der unzulässigen Umkehrung *οἱ δυνατοὶ ψεύδεσθαι ψευδεῖς εἰσι* gelangt (366a ff). *Τὸν δυνάμενον ψεύσασθαι λαμβάνει ψευδῆ,* wie Aristoteles Met. 1025a 7 ganz richtig sagt.

Daß Plato hier bewußt einen Trugschluß anwendet, zeigt schon das absurde Ergebnis, das er damit erzwingen will. Es ist aber gewiß auch kein Zufall, daß er selber in dem, wie wir noch

sehen werden, sehr bald nach dem Hippias geschriebenen Protagoras die Fehlerhaftigkeit einer solchen Umkehrung ausdrücklich klarstellt. *ἐρωτηθεὶς ὑπὸ σοῦ*, sagt dort Protagoras 350c, 351a, *εἰ οἱ ἀνδρεῖοι θαρραλέοι εἰσίν, ὡμολόγησα· εἰ δὲ καὶ οἱ θαρραλέοι ἀνδρεῖοι, οὐκ ἠρωτήθην . . . . ὥστε συμβαίνει τοὺς μὲν ἀνδρείους θαρραλέους εἶναι, μὴ μέντοι τούς γε θαρραλέους ἀνδρείους πάντας.* Bezeichnend ist dabei, daß diese Klarstellung Protagoras in den Mund gelegt wird. Denn damit ist deutlich, wie hoch Plato diesen Mann über den Charlatan Hippias stellt.

Das Spiel, das Sokrates mit Hippias treibt, wird im zweiten Teile des Gesprächs noch übermütiger. Sokrates begibt sich nämlich jetzt selber auf das Gebiet der Homerexegese, und wie er im Protag. 347e erklärt, in die Dichter könne jeder hineindeuten, was er wolle, so liest er hier aus Homer heraus, daß Achilles ein viel schlimmerer Lügner sei als Odysseus (369dff). Als dann Hippias ganz richtig einwirft, daß Achill dort nicht absichtlich das Unrichtige sage, schleudert Sokrates ihm das neue Paradoxon ins Gesicht, wer bewußt lüge, sei besser als der unfreiwillige Lügner. Angeblich soll dieses Paradoxon sogar schon im ersten Teile des Gesprächs festgestellt sein (371e), und Hippias ist so verblüfft, daß er diese Behauptung nicht bestreitet, obwohl vorher höchstens zugegeben war, daß, wer in einem bestimmten Fachgebiete bewußt einen Fehler mache, tüchtiger sei als der, dem es an Kenntnissen fehle. Wenn also Sokrates fragt *οὐκ ἄρτι ἐφάνησαν οἱ ἑκόντες ψευδόμενοι βελτίους ἢ οἱ ἄκοντες;* so macht er wieder absichtlich den Fehler, daß er ein absolutes „besser" für ein relatives „tüchtiger" einsetzt.

Derselbe absichtliche Fehler ist es, der nachher zum absurden Ergebnis führt, als Sokrates noch einmal das Problem erörtert *πότεροί ποτε ἀμείνους, οἱ ἑκόντες ἢ οἱ ἄκοντες ἁμάρτανοντες;* (373cff.). Sokrates geht von einem Beispiel aus und zeigt: Beim Laufen ist die Langsamkeit etwas Schlechtes; wer also langsam läuft, tut im Laufen etwas Schlechtes, ist ein schlechter Läufer; aber besser ist dabei, wer das Schlechte freiwillig, als wer es aus Unvermögen tut (— 374a). Dasselbe gilt auch von den andern körperlichen Fertigkeiten, von den Fähigkeiten der Haustiere, der Sklaven, ja von unseren eigenen psychischen Fähigkeiten. Auch von unserer Seele gilt: *βελτίων ἔσται, ἐὰν ἑκοῦσα κακουργῇ τε καὶ ἐξαμαρτάνῃ ἢ ἐὰν ἄκουσα* (375d). Scheinbar ist hier alles

in bester Ordnung, und die Induktion steigt ganz regelrecht vom Niederen zum Höheren, vom Unbeseelten zum Beseelten auf. Und doch ist es gleich beim ersten Beispiel für den, der Plato kennt, klar, daß Sokrates nicht im Ernste sagen kann: Wer schlecht läuft, tut damit im Laufen etwas Schimpfliches (373e). Nicht umsonst führt doch Plato hier dasselbe Beispiel so genau aus, das er auch im Charmides behandelt. Dort erörtert er die Definition der *σωφροσύνη* als *ἡσυχιότης* und verwirft sie, weil Langsamkeit und Schnelligkeit sittlich indifferente Begriffe sind: *τῶν καλῶν τι ἡμῖν ἡ σωφροσύνη ὑπετέθη, καλὰ δὲ οὐχ ἧττον τὰ ταχέα τῶν ἡσυχίων πέφανται* (160d)[1]. Ob also jemand schnell oder langsam läuft, hat an sich mit der Sittlichkeit, mit der Frage, ob jemand absolut gut oder schlecht ist, nichts zu tun. Und noch am Schluß des Beweisganges spielt Sokrates mit diesem Doppelsinn. Er läßt sich nämlich zugestehen, wir würden Seelen von Sklaven, die auf einem bestimmten Gebiete freiwillig Fehler machen, höher schätzen *ὡς ἀμείνους οὔσας εἰς ταῦτα*, läßt aber sofort dann diese einschränkende Relation fallen. Freilich deckt er nun nicht soweit seine Karten auf, daß er folgert, Sklaven, die absichtlich Dummheiten machen, seien absolut besser. Denn dann hätte Hippias doch wohl gemerkt, daß es auf die Tendenz des Handelns ankommt. Aber dieselbe unzulässige Einsetzung des absoluten Begriffes für den relativen liegt dort vor, wenn für die eigene Seele gefolgert wird *οὐκοῦν βελτίων ἔσται, ἐὰν ἑκοῦσα κακουργῇ* (375d).

Hippias hätte merken müssen, daß es auf die Tendenz beim Handeln ankommt — das führt uns auf einen andern Punkt, der das absurde Ergebnis verursacht. Das ist die Unklarheit, die über den Begriff *ἑκών* herrscht. Natürlich ist auch sie von Plato bewußt zugelassen. Es kann doch keine unfreiwillige Komik sein, wenn Sokrates von den Füßen redet, die freiwillig hinken, von der Nase, die absichtlich Böses tut, indem sie schlecht riecht[2]), von der Pferdeseele, die freiwillig schlecht reitet — das dürfen wir allerdings eigentlich nicht sagen, denn hier drückt sich Plato

---

[1]) Der Abschnitt des Charmides berührt sich ganz stark mit Hipp. 373c—374b. Beide Male wird vom Körper zur Seele übergegangen; Laufen, Ringen *καὶ τὰ τοῦ σώματος ἅπαντα ἔργα*, Zitherspielen und *ἐπιστῆμαι* sind hier wie dort die Beispiele, und die Argumentation verläuft zum Teil ganz parallel.

[2]) 374cd.

zunächst vorsichtiger aus „die Pferdeseele, mit der man freiwillig schlecht reitet“, aber daß die Pferdeseele es ist, die das Schlechte tut, daran hält er fest (*τῇ ἀμείνονι ἄρα ψυχῇ ἵππου τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα ταύτης τὰ πονηρὰ ἑκουσίως ἂν ποιοῖ, τῇ δὲ πονηρᾷ ἀκουσίως*; 375a), und darauf hat jedenfalls die Pferdeseele in unserer Beweisführung so gut Anspruch wie die Sklavenseele, die gleich darauf besprochen wird, weil sie freiwillig schlecht schießt, und die gleichfalls nachher als Besitzstück in Betracht gezogen wird. Gerade diese drastischen Beispiele hätte Plato unmöglich anwenden können, wenn er sich nicht darüber klar gewesen wäre, daß man *ἑκὼν τὰ κακὰ ἐργάζεται* nur von einem Menschen sagen kann, der bestimmte als richtig erkannte Ziele verfolgt[1]). Nur die Absicht zu absurden Ergebnissen zu gelangen konnte so absurde Beispiele wählen lassen.

Das gleiche Bild zeigt der letzte Abschnitt des Gespräches (375d—376b). Da Hippias zwar keine Widerlegung der Paradoxie zu finden weiß, aber doch ungläubig bleibt, so beginnt Sokrates von neuem: Die Gerechtigkeit ist Fähigkeit oder Wissen oder Beides. Also ist die fähigere oder klügere Seele die gerechtere. Diese ist es aber, die nach dem Vorigen am ehesten imstande sein muß, das Gute wie das Böse zu tun. Sie wird also das Böse, wenn sie es tut, freiwillig tun. Also ist es der Gute, der das Böse freiwillig tut. *Ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὦ Ἱππία, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός* (376b). Das ist das Ergebnis, das freilich Sokrates so wenig glauben will wie Hippias, das aber „jetzt wenigstens nach der Untersuchung notwendig ist“.

Auch hier liegen die Trugschlüsse auf der Hand. *Οὐκοῦν εἰ μὲν δύναμίς ἐστι τῆς ψυχῆς ἡ δικαιοσύνη, ἡ δυνατωτέρα ψυχὴ δικαιοτέρα ἐστί*; fragt Sokrates 376e. Aber folgern durfte er doch nur *ἡ δικαιοτέρα ψυχὴ δυνατωτέρα ἐστι.* Wir haben also dieselbe unzulässige Umkehrung des Urteils, die Plato schon vorher, wie wir sahen, mit vollem Bewußtsein anwendete. Und wenn er ohne zwingenden Grund hinzufügt: *βελτίων γάρ που ἡμῖν ἐφάνη ἡ τοιαύτη*, so erinnert das an den anderen Fehlschluß, bei dem die absolute Geltung für die relative eingesetzt wurde.

---

[1]) Wie bestimmte Anschauungen Plato über den Begriff *ἑκών* hat, werden wir beim Protagoras sehen.

Nachher erzwingt Sokrates das Zugeständnis *οὐκοῦν ἡ δυνατωτέρα καὶ ἀμείνων ψυχή, ὅτανπερ ἀδικῇ, ἑκοῦσα ἀδικήσει, ἡ δὲ πονηρὰ ἄκουσα* (376a). Da kann uns auffallen, warum Sokrates hier nicht für die fähigere Seele die gerechtere einsetzt, auf die es ihm doch von vornherein ankam. Der Grund ist offenbar wieder der, daß Plato seine Karten nicht zu weit aufdecken will. Denn in diesem Falle hätte selbst ein Hippias doch wohl eingewendet, bei einer *δικαιοτέρα ψυχή* sei der Fall *ὅτανπερ ἀδικῇ* eben ausgeschlossen. Daß aber der Leser sich dies selber sagen soll, das zeigt der Satz *ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός* (376b). Hier gibt, wie längst bemerkt ist, Plato dem Leser eine Andeutung über seine wahre Ansicht, genau wie er es am Schluß von Laches und Charmides tut. Das *εἴπερ* kann nach dem Zusammenhang nicht anders verstanden werden als z. B. Rep. 381 b c, wo Plato die Unveränderlichkeit der Gottheit damit dartut, daß diese sich nur zum Schlechteren verändern könnte, *εἴπερ ἀλλοιοῦται*. Der ganze zweite Teil des Hippias ist also ein bloßes Spiel. Denn die Frage, ob der freiwillig oder der unfreiwillig Unrechttuende besser ist, ist gegenstandslos, so lange es zweifelhaft ist, ob es überhaupt einen gibt, der freiwillig Unrecht tut. Dieses Problem müßte man im Ernste zuerst behandeln, und noch vorher wäre es nötig, Klarheit über den Begriff *ἑκών* zu erlangen. Jedenfalls verlangt Plato von seinem Leser, daß er die Unmöglichkeit einer freiwillig schlecht riechenden Nase durchschaut und den Begriff *ἑκών* auf den bewußt ein Endziel verfolgenden Menschen beschränkt. Wenn der Leser einigermaßen mit sokratischen Ideen vertraut ist, dann wird er auch wissen, daß dieses bewußte Streben nach dem Guten als Endziel ein Unrechttun für Sokrates ausschließt. Das *οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει* ist schon für Sokrates' Worte in der Apologie 25e 26a Voraussetzung. Wir treffen denselben Satz im Gorgias mehrfach wieder (509e, 468, 488a). Noch in den Gesetzen 731c hat Plato ihn verfochten, und im Protagoras, der unmittelbar auf den Hippias folgt und mehrfach die Lösung der dortigen Trugschlüsse andeutet, wird ausdrücklich erklärt *οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἑκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρά τε καὶ κακὰ ἑκόντα ἐργάζεσθαι* (345e, vgl. 358e. Näheres nachher)[1].

[1]) In Xenophons Memorabilien IV, 2 will Sokrates in Euthydem das Be-

Darüber, daß der Hippias ein *παίγνιον* ist, in dem Plato bewußt Fehlschlüsse anwendet, um zu einem absurden Ergebnis zu gelangen, kann also kein Zweifel sein. Aber ist er nun ein reines Spiel oder verfolgt Plato doch bestimmte Absichten?

Wollen wir diese Frage beantworten, so müssen wir zunächst eins beachten. Das ist die große Rolle, die hier die Persönlichkeit von Sokrates' Gegner spielt. In einer Weise, die uns aus dem Drama wohlvertraut, aus Plato aber kaum geläufig ist, wird der Charakter des bildungsstolzen Mannes uns exponiert, indem Plato auf die „Vorfabel" zurückgreift und eine Icherzählung des Hippias über die Art, wie er in Olympia seine *σοφία* zur Schau gestellt hat, einflicht (368). Das geht zweifellos den wirklichen Sophisten Hippias an. Zu diesem steht aber auch das Gespräch selbst in engster Beziehung. Wenn man nämlich den Abschnitt 366c—369b liest, so muß an sich die Ausführlichkeit verwunderlich erscheinen, mit der hier der einfache Satz, daß auf jedem Gebiete der Sachkundige am ehesten imstande ist zu lügen wie die Wahrheit zu sagen, durch die verschiedensten Fächer illustriert wird. Was diese Breite bezweckt, das zeigt sich darin, daß wir dreimal die Wendung lesen *οὐ σὺ μέντοι ἔμπειρος εἶ λογισμῶν καὶ λογιστικῆς*; (366c) — *οὐκοῦν καὶ γεωμετρίας ἔμπειρος εἶ*; (367d) — *ἔτι τοίνυν καὶ τὸν τρίτον ἐπισκεψώμεθα, τὸν ἀστρονόμον, ἧς αὖ σὺ τέχνης ἔτι μᾶλλον ἐπιστήμων οἴει εἶναι ἢ τῶν ἔμπροσθεν* (367e), wo dann die große Schilderung der Polyhistorie des Hippias folgt. Grade diese Fächer sind es, auf die sich auch

---

wußtsein des Nichtwissens wecken und macht deshalb § 19ff. auch auf die Schwierigkeiten des Begriffes *ἑκών* aufmerksam. „Wer freiwillig schlecht schreibt, ist ein besserer *γραμματικός* als wer unfreiwillig schlecht schreibt. Muß da nicht auch, wer freiwillig Unrecht tut, besser sein, als wer es unfreiwillig tut?" Die positive Lösung, daß es auf die Tendenz des Handelns ankommt, deutet Xenophon an, wenn er Sokrates fragen läßt (19): *τῶν δὲ τοὺς φίλους ἐξαπατώντων ἐπὶ βλάβῃ, πότερος ἀδικώτερός ἐστιν, ὁ ἑκὼν ἢ ὁ ἄκων*; — Ich halte es für sehr möglich, daß Xenophon auch hier durch Plato beeinflußt ist (vgl. S. 55[1]). Die Aporien selber, die hier mit Bezug auf die Begriffe „ungerecht" und „gerecht" aufgedeckt werden, sind natürlich aber allgemein bekannt und gehen auf die Sophistenzeit zurück. Vgl. den dritten Abschnitt der *Δισσοὶ λόγοι*, die ähnlichen Erörterungen in Platos Rep. I und im pseudoplatonischen Dialog *περὶ δικαίου* (das Material bei Joel, Echter und xenophont. Sokrates I, S. 383ff., der aber fälschlich an Einfluß der Sokratik auf die *Δισσοὶ λόγοι* denkt).

nach Prot. 318e der Unterricht des wirklichen Hippias in erster Linie erstreckt (*ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες*). Damit erhält der Abschnitt eine ganz persönliche Spitze. Und wenn nun Sokrates jedesmal untersucht, wer der größte Lügner auf jedem Gebiete ist, so muß Hippias darauf gefaßt sein, daß nicht bloß die allgemeine Antwort „der Sachkundigste“ erfolgt, sondern daß sein eigener Name fällt. Natürlich ist Sokrates zu urban, das direkt auszusprechen, aber hart an die Grenze führt er den Sophisten mehrfach heran, und man hat das Gefühl, daß dieser selber es weiß und erleichtert aufatmet, als ihm Sokrates wenigstens die äußerste Blamage erspart.

Den wirklichen Polyhistor Hippias muß man sich also vor Augen halten, wenn man den Humor dieser Stelle verstehen will. Das ist wichtig, damit man sich vor den Übertreibungen der modernen Maskenforschung bewahrt. Wer an unserer Stelle hinter Hippias einen anderen Gegner Platos wittert, wer etwa gar an Isokrates oder Antisthenes denkt, die nie mit Mathematik und Astronomie sich beschäftigt haben[1]), der verzichtet darauf, Platos künstlerische Absichten zu verstehen. Mit Hippias selber spielt Sokrates wie die Katze mit der Maus. Der Sophist persönlich soll getroffen und lächerlich gemacht werden.

Das gleiche muß dann aber auch vom ganzen Dialog gelten. Manche Anspielung mag noch drin stecken, die uns entgeht[2]). Aber eins dürfen wir gewiß sagen: Wir sollen den Eindruck erhalten, daß der berühmte Vielwisser Hippias über die einfachsten sittlichen Begriffe nicht nachgedacht hat und daß er die paradoxesten Behauptungen wohl zu leugnen, aber nicht zu widerlegen vermag, daß er wohl imstande wäre, eine Epideixis im entgegengesetzten Sinne zu halten (369c), aber aus Mangel an logischer Schulung in der Dialektik jedem Trugschluß wehrlos ausgeliefert ist. Und dieser Eindruck wird natürlich dadurch verstärkt, daß das Problem, das Plato hier behandelt, und die Art, wie er es behandelt, vollkommen dem Unterrichtsbetriebe der Sophisten entnommen scheint (vgl. S. 60). Ähnliches werden

[1]) Als *πολυμαθής* erscheint Hippias auch bei Xen. Mem. IV, 4, 6.

[2]) Doch vgl. S. 59[2].

wir gleich nachher im Protagoras finden, wo die lange Epideixis, die dort Plato dem Sophisten in den Mund legt, auch die Unklarheit in den Anschauungen des Sophisten demonstrieren soll. Viel näher in der ganzen Stimmung aber steht dem Hippias natürlich der Euthydem. Wie Dionysodor und Euthydem, so ist auch Hippias kein Mann, den man ernsthaft widerlegt. Er verdient nur im komödienhaften Zerrbild vorgeführt zu werden. Und wie dort Plato zeigt, daß er sehr wohl imstande ist, den Eristikern auf ihr eigenes Feld zu folgen[1]), so macht er sich hier den Spaß, den Vielwisser mit den Waffen der Eristiker, den Trugschlüssen, zu schlagen. Und wie im Protagoras Plato von seinem Leser verlangt, daß er die Unklarheiten der Epideixis durchschaue, so fordert er auch hier, daß der Leser selber sich die Frage vorlegt, wo die Trugschlüsse stecken, die zu dem absurden Ergebnis führen.

So steht es also mit dem Hauptvertreter der Sophisten, zu denen, wie uns der Anfang des Protagoras veranschaulicht, die Jugend blindlings hinströmt. Sollen wir denn wirklich glauben, daß diese Männer imstande sind, wie sie es versprechen, die Jugend besser zu machen, wo sie selber sich gar nicht klar sind, was eigentlich „besser" ist? „Falls wir Laien in solchen Fragen unklar sind, so ist das kein Wunder. Aber falls auch ihr Weisen darüber unklar seid, so ist es doch wirklich schlimm, wenn wir nicht einmal durch den Verkehr mit euch unsere Unklarheit loswerden können" — das sind die Worte, mit denen der Leser am Schluß des Dialogs entlassen wird. So nimmt er aus der Komödie, die er miterlebt hat, eine ernste Mahnung mit, und wer mit Sokrates selbst der Überzeugung ist, daß es keine wichtigere Aufgabe gibt als die Sorge für die Seele *ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται* (Apol. 29d—30b), der mag sich wohl fragen, ob er sich diesen Sophisten anvertrauen darf, ob es nicht besser ist, zu den Männern zu gehen, die wirklich über Erziehung und Sittlichkeit nachgedacht haben. Die Mängel der herrschenden Richtung in der Jugendbildung will also Plato aufdecken, indem er einen ihrer Hauptvertreter lächerlich macht[2]), und die Über-

[1]) z. B. 300a, wo Ktesippos dem Euthydem die Pointe, die Mäntel seien *δυνατὰ ὁρᾶν* (im aktiven Sinne), vorwegnimmt.

[2]) Damit tritt natürlich die Person des Hippias gegenüber der Gattung, die er vertritt, zurück.

legenheit des Sokrates tut er dar. Daß die jungen Leute Athens, wenn sie das Buch läsen, dabei genau wissen würden, daß diese Überlegenheit in Wirklichkeit nicht auf der Trugdialektik, sondern auf positiven Überzeugungen beruhe, das konnte Plato ohne weiteres voraussetzen. Den Vätern aber sollte vor allem das eine deutlich werden, daß die ganze Bildungsrichtung, wie sie Hippias vertritt, mit Sittlichkeit und Charakterbildung nichts zu tun habe. Sie vermag wohl „allgemeine Bildung“, eine Fülle von Kenntnissen zu vermitteln, aber ob der Schüler diese gut benutzt oder ob er der größte Lump und Schwindler wird, darauf hat sie keinen Einfluß. Das ist doch das positive Ergebnis des Abschnittes 365—369b, in dem gezeigt wird, wie die Sachkunde sich nach beiden Seiten hin, zum Guten und zum Schlechten, gebrauchen läßt. Die sittliche Indifferenz und zugleich die Gefährlichkeit zeigt Plato hier für die Polymathie des Hippias, wie er sie später für die formelle Kunst der gorgianischen Rede beweist[1]).

Wollen wir aber den Hippias ganz verstehen, so müssen wir noch eins bedenken: Es ist der lebende Hippias, den Plato hier im Zerrbild vorführt, so gut wie die Komödie es so gern mit den zeitgenössischen Sophisten tat. In der Apologie wird uns ja Hippias, der viel jünger war als Protagoras (Hipp. mai. 282d), als einer der zur Zeit wirksamsten Weisheitslehrer genannt (19e). Der Dialog Hippias ist freilich, wie wir gleich sehen werden, erst nach 399 verfaßt, aber viel später wird man ihn gewiß nicht ansetzen, und daß Plato etwa einen eben Verstorbenen zur Zielscheibe seines Spottes gemacht haben sollte, wird niemand glauben. So ist es also der vielgefeierte Zeitgenosse, dem der junge Plato hier keck den Fehdehandschuh hinwirft. Man hat freilich die Vermutung geäußert, der Dialog sei nicht zur Veröffentlichung bestimmt gewesen, da er zu üblen Mißdeutungen hätte Anlaß geben können[2]). Aber dem Publikum, auf das Plato rechnete, das sich für die Person des Sokrates und die Sophisten interessierte, dürfen wir gewiß etwas mehr Verständnis für Platos Absichten zutrauen als manchen Modernen. Ganz abgesehen ferner davon, daß wohl Antisthenes auf den Dialog Bezug ge-

---

[1]) Ähnlich urteilt auch C. Ritter, Platon S. 307.

[2]) Ritter, Platon I, S. 308. Auch nach Gomperz, Gr. Denker II, S. 239 soll Plato den Dialog für einen engen Kreis geistesverwandter Leser bestimmt haben.

nommen hat, zeigt schon die vollendete künstlerische Form, daß Plato auf die Öffentlichkeit wirken wollte. Ungern würde man doch wohl auch Plato zu den Leuten rechnen, die es lieben, in kleinem Kreise ihre Konkurrenten zu kritisieren und lächerlich zu machen, einen Angriff in der Öffentlichkeit aber fürsichtig meiden. Nein, der Hippias ist der Dialog, in dem sich Plato zum ersten Male gegen die hochgelehrten Herren wendet, die die Erziehung des Volkes beherrschen. Es ist bezeichnend für sein Siegesgefühl, daß er glaubt, das mit einer Komödie tun zu können. Vielleicht hat er freilich darin sogar eine urbanere Form des Angriffs gesehen. Gewirkt hat er gewiß damit ebenso wie mit den bitterernsten Ausführungen, die später im Gorgias folgten. Und schade ist nur, daß wir nicht wissen, wie Hippias sich zu diesem Angriff gestellt hat.

An sich wäre es recht wohl denkbar, daß noch bei Lebzeiten des Sokrates Plato diese Szene entworfen hat. Aber dagegen spricht entschieden die enge Beziehung zu den Schriften, die wir in die Zeit nach 399 verlegen mußten. Mit der Apologie verbindet den Hippias, wie wir sahen, die *ἐξέτασις*, die Sokrates hier anstellt (vgl. S. 59), mit dem Laches die Frage nach der absoluten oder relativen Geltung des Begriffes *φρόνιμος* (S. 60), mit dem Charmides die Erörterung über Langsamkeit und Schnelligkeit und ihr Verhältnis zu den sittlichen Werturteilen (S. 63). Eine Reminiszenz an die Szene im Charmides, wo Plato dem Jüngling zeigt, daß die seelische Gesundheit wichtiger als die leibliche ist (bes. 156e), lesen wir S. 372e, wo ziemlich unvermittelt Sokrates sagt *σὺ οὖν χάρισαι καὶ μὴ φθονήσῃς ἰάσασθαι τὴν ψυχήν μου· πολὺ γάρ τοι μεῖζόν με ἀγαθὸν ἐργάσῃ ἀμαθίας παύσας τὴν ψυχὴν ἢ νόσου τὸ σῶμα.* Wichtiger als diese Einzelheiten ist aber das andere: Im Laches wie im Charmides steht für Plato das Verhältnis der Tugend zum Wissen im Mittelpunkt. Und so deutlich er auf die Lösung hinweist, daß die Tugend mit dem Wissen vom Guten identisch ist, so scharf betont er, daß das Wissen an sich mit Tugend noch nichts zu tun hat. Genau dasselbe Problem behandelt der Hippias. Nur fällt hier das Urteil über das Wissen viel schärfer aus. Natürlich gilt dieses auch hier zunächst als sittlich indifferent. Aber unwillkürlich drängt sich der Gedanke an den schlechten Gebrauch in den Vordergrund. Der Sachkundige kann vor allem betrügen.

Gleich zu Anfang werden darum *πανουργία* und *φρόνησις* als eng verwandt betrachtet (365 e), und am Schluß des ersten Abschnittes heißt es wieder: *ἐν ᾗ τινι βούλει σοφίᾳ τοῦτο σκέψαι ἢ πανουργίᾳ ἢ ὁτιοῦν χαίρεις ὀνομάζων* (368 e). So heißt bei Plato noch im Staate 409 c der Richter, der selber die Schlechtigkeit gründlich kennen gelernt hat, ein *δεινὸς ἀνὴρ πολλὰ αὐτὸς ἠδικηκὼς καὶ πανοῦργός τε καὶ σοφὸς οἰόμενος εἶναι*[1]). Daß aber ein solches Wissen mit *σοφία* nichts zu tun hat, betont eine Stelle des Menexenos, die ganz genau der Auffassung des Hippias entspricht *πᾶσα ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται* (246 extr.).

Woher es kommt, daß das Urteil im Hippias schärfer lautet als im Laches und Charmides, ist klar. Dort hatte er an die Fachwissenschaften wie die Medizin gedacht, jetzt schwebt ihm die sophistische Ausbildung vor, der das Wissen nur dazu dient, um jeden Preis äußere Vorteile zu erringen. Interessant ist es dabei, zu sehen, wie bei Plato die innere Entwicklung, die ihm die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Tugend schon vorher nahegelegt hat, und der äußere Anlaß, der Wunsch, sich mit dem von Männern wie Hippias vertretenen Bildungsideal auseinanderzusetzen, zur Abfassung des Hippias zusammenwirken[2]). Die Bekämpfung dieses Bildungsideals, der positive Beweis der sittlichen Indifferenz der Vielwisserei, die Aufforderung zum scharfen Nachdenken über die Begriffe[3]), das Ver-

---

[1]) An diese Stelle knüpft Aristoteles Nik. Eth. 1144 a 23 an, wo er die *δεινότης* als eine Fähigkeit bezeichnet, die eine sittliche Qualität erst durch das Ziel, das sie verfolgt, annimmt: *ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ᾖ καλός, ἐπαινετή ἐστιν, ἂν δὲ φαῦλος, πανουργία· διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ ⟨τοὺς⟩ πανούργους φαμὲν εἶναι.* — Im Staate zeigt Plato 333 e ff., man dürfe die Gerechtigkeit nicht als bloße *δεινότης*, als eine Geschicklichkeit nach Art des Fachwissens in der materiellen Förderung der Freunde fassen, da diese sich ebensowohl im Bewahren wie im Stehlen zeigen würde, also in Handlungen, die vom sittlichen Standpunkte ganz entgegengesetzter Beurteilung unterliegen. Auch an dieser Stelle knüpft Plato an die sophistischen Aporien über die Gerechtigkeit an, die bei Xen. Mem. IV, 2 und in den Dialexeis behandelt sind. Das Material bei Joel, Echter und xen. Sokrates I, S. 395 ff.

[2]) Gegen die Polymathie der Peripatetiker kämpfen für die *ἐπιστήμη τοῦ βελτίστου* der zweite Alkibiades und die Erastai. Vgl. Brünnecke De Alcibiade II qui fertur Platonis Göttingen 1912, S. 81—86. Aber auch Aristoteles selbst erklärt (in *π. παιδείας*?) *τὴν πολυμάθειαν πολλὰς ταραχὰς ποιεῖν* fr. 62.

[3]) Ich rechne hierhin auch das Nachdenken darüber, ob der scheinbar

langen nach einer positiven Begründung der Sittlichkeit, nicht zum wenigsten die Freude am künstlerischen Schaffen von komödienhaften Szenen — das alles vereint sich in unserm Dialoge.

Daß der Hippias wirklich in diese Periode von Platos Entwicklung gehört, wird uns noch deutlicher werden, wenn wir den Protagoras betrachten. Denn wenn wir vom Euthydem absehen, der freilich der Stimmung nach der nächste Verwandte des Hippias ist, steht diesem kein anderer Dialog näher als der Protagoras.

Anhang.

Die *Δισσοὶ λόγοι.*

Die *Δισσοὶ λόγοι,* die man seit Stephanus auch *Διαλέξεις* nennt, sind für uns von so unschätzbarem Werte, weil sie uns zeigen, welche Probleme grade zu der Zeit, wo Plato zu schreiben begann, das Interesse der Gebildeten erregten. Ihre Abfassung unmittelbar nach 404, jedenfalls vor dem korinthischen Kriege, ist bekanntlich durch 1, 8 bestimmt, wo Athens Fall als jüngstes Ereignis erwähnt wird[1]). Daß diese Doppelreden ein sophistisches Erzeugnis sind, das mit der Sokratik nichts zu tun hat, ist wohl heute anerkannt[2]). Daß es keine zur Veröffentlichung bestimmte Schrift ist, zeigt der Aufbau. Denn auf sechs Abschnitte, in denen regelrecht wichtige Probleme nach dem protagoreischen Schema des Pro und Contra erörtert werden, folgen drei Kapitel, die sich auf keinen Fall in dieses Schema einpressen lassen[3]) und unter sich ohne Zusammenhang sind. Das siebente behandelt eine politische Frage, die Berechtigung der Loswahl, das achte die Aufgabe des Sophisten, das neunte gibt eine Empfeh-

---

paradoxe Satz *ὁ αὐτὸς ἀληθὴς καὶ ψευδής* nicht doch insofern eine gewisse Richtigkeit hat, als der Endzweck unseres Handelns unter Umständen eine Lüge rechtfertigt (Xen. Mem. IV, 2, 17).

[1]) Vgl. v. Wilamowitz, Gött. Index 1889, S. 7ff. und Diels in den Vorbemerkungen zu seiner Ausgabe der *Δισσοὶ λόγοι* in den Vorsokratikern. Sonst vgl. über die Schrift besonders Trieber, Hermes 27, und H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik, Leipzig 1912, S. 138ff.

[2]) Vgl. bes. Gomperz, S. 152ff., der aus Mißverständnis bei Diels die entgegengesetzte Anschauung voraussetzt.

[3]) Falsch auch H. Gomperz, S. 187, der hier vereinfachte Formen jenes Schemas sieht.

lung der Mnemotechnik. Daß hier ein Zielpunkt erreicht ist, zeigt der Anfang des Kapitels: *μέγιστον δὲ καὶ κάλλιστον ἐξεύρημα εὕρηται ἐς τὸν βίον μνάμα.* Aber eine solche Vereinigung zusammenhangloser Bestandteile kann natürlich nicht ediert sein. Das merkwürdigste ist nun, daß gegen den Schluß hin die Darstellung immer knapper wird und völlige Stillosigkeit einreißt. Das neunte Kapitel lautet[1]: (1) *Μέγιστον δὲ καὶ κάλλιστον ἐξεύρημα εὕρηται ἐς τὸν βίον μνάμα καὶ ἐς πάντα χρήσιμον, ἐς φιλοσοφίαν τε καὶ σοφίαν.* (2) *ἔστι δὲ τοῦτο · ἐὰν προσέχῃς τὸν νοῦν, ⟨τὰ⟩ διὰ τούτω[ν] παρελθόνθ' ἁ γνώμα μᾶλλον αἰσθησεῖται.* (3) *δεύτερον δὲ μελετᾶν ἅ κα ἀκούσῃς · τῷ γὰρ πολλάκις ταὐτὰ ἀκοῦσαι καὶ εἶπαι ἐς μνάμαν παρεγένετο σύνολον ὃ ἔμαθες.* (4) *τρίτον ἅ κα ἀκούσῃς ἐπὶ τὰ οἶδας καταθέσθαι, οἷον τόδε · δεῖ μεμνᾶσθαι Χρύσιππον, κατθέμεν ἐπὶ τὸν χρυσὸν καὶ τὸν ἵππον.* (5) *ἄλλο · Πυριλάμπη κατθέμεν ἐπὶ πῦρ καὶ τὸ λάμπειν . τάδε μὲν περὶ τῶν ὀνυμάτων.* (6) *τὰ δὲ πράγματα οὕτως · περὶ ἀνδρείας ἐπὶ τὸν Ἄρη καὶ τὸν Ἀχιλλῆα, περὶ χαλκείας δὲ ἐπὶ τὸν Ἥφαιστον, περὶ δειλίας ἐπὶ τὸν Ἐπειόν.* Eine ganze Anzahl von Mängeln mag man hier auf die Überlieferung schieben, und ich habe deshalb auch eine Reihe von modernen Konjekturen aufgenommen. Manches wie den Wechsel von Aussage und imperativischem Infinitiv im zweiten und dritten Paragraphen kann man auch als Unvollkommenheit des Stiles auffassen, wie sie uns bei manchen hippokratischen Schriften entgegentritt. Aber besonders die Schlußparagraphen zeigen überhaupt keinen Stil und finden in ihrer abgerissenen Form höchstens eine Parallele in manchen aristotelischen Schriften. Dort sind wir gewohnt, uns die Frage zu stellen, ob nicht vielleicht das Kollegheft eines Schülers

---

[1]) Von Diels' Varianten erwähne ich folgende:

1 *εὕρηται μνάμα καὶ ἐς πάντα χρήσιμον, ἐς τὰν φιλοσοφίαν* (*σοφίαν* Diels) *τε καὶ ἐς τὸν βίον* Wilamowitz — Diels.

2 *τοῦτο ⟨πρᾶτον⟩* Schanz, größere Lücke Wilamowitz.
⟨τὰ⟩ Diels *παρελθόντα ἁ* Wilamowitz: *παρελθοῦσα* Hdschr.
Nach *αἰσθησεῖται* folgt *σύνολον ὃ ἔμαθες,* das Diels in § 3 versetzt.

3 *τῷ γὰρ* Schanz: *τὸ γὰρ* Hdschr.

5 *ἐπὶ ⟨τὸ⟩ πῦρ* Blaß.

Am Schluß hat A *ἐλλιπὲς οὕτω καὶ τὸ ἀντίγραφον ὡς ὁρᾶτε,* die übrigen *σημείωσαι ὅτι τὸ ἐπίλοιπον οὐχ εὑρέθη.*

vorliegt[1]). Dasselbe müssen wir auch hier tun[2]), und mir scheint, daß alles für diese Auffassung spricht. Ein *φιλοσοφῶν*, also ein Student in unserm Sinne, hat einen Vortrag aus einem sophistischen Kursus nachgeschrieben. Dabei ist er gegen Schluß immer knapper und flüchtiger geworden, hat im siebenten Abschnitt die Besprechung der Ämter durch ein *καὶ τἆλλα* = „usw." abgebrochen und auch den Schluß der Vorlesung nicht mitgeschrieben. Für durchaus möglich halte ich es z. B. auch, daß so grobe Nachlässigkeiten wie das *ἐς φιλοσοφίαν τε καὶ σοφίαν*, wo wir die Begriffe „bei Studium und Praxis" erwarten[3]), auf seine eigne Rechnung zu setzen sind[4]). Grade dadurch aber ist diese Schrift für uns so wichtig. Denn während wir sonst bei den Sophisten nur von ihren Epideixeis, ihrem Auftreten in der Öffentlichkeit hören, blicken wir hier in den Hörsaal hinein und sehen, wie ein Dozent ohne jede Pose über die aktuellsten Themata nach dem beliebtesten Schema das vorbringt, was die jungen Leute interessiert, und dann ein paar Erörterungen, die ihm am Herzen lagen oder von den Hörern gewünscht waren, folgen läßt.

Wo dieser Kursus gehalten ist, das wird uns hoffentlich einmal eine Inschrift lehren. Denn der siebente Abschnitt läßt keinen Zweifel darüber, daß wir uns in einer gemäßigten Demokratie befinden, in der die Losung der Ämter nicht üblich ist[5]) und in

---

[1]) Daß sie in manchen Fällen zu bejahen ist, steht mir auch nach Jägers lehrreichen Ausführungen fest.

[2]) Ganz unmöglich ist Triebers Ansicht, in der Kaiserzeit sei diese Schrift als Blumenlese aus den Schriften eines Sophisten entstanden.

[3]) „Praxis" würde nach dem S. 31[1] erläuterten Sprachgebrauch *ἀλάθειαν* heißen können.

[4]) Wie weit man in der Annahme solcher Nachlässigkeiten gehen soll, ist natürlich sehr schwer zu sagen, da auch die Überlieferung zweifellos Lücken verschuldet hat. Am Schluß von 8 ist überliefert: *ὃς δὲ βραχὺ δεῖ νιν ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι περὶ πάντων · οὐκῶν δεῖ νιν πάντ' ἐπίστασθαι.* Ich glaube kaum, daß wir hier das Recht haben, mit Diels zu schreiben *ὡς δὲ ⟨καὶ κατὰ⟩ βραχὺ ⟨διαλέγεσθαι δύναται, αἴ κα⟩ δέῃ νιν κτλ.* So mag der Dozent gesprochen haben. Ob aber der Student mehr nachgeschrieben hat als das Stichwort *ὡς δὲ βραχὺ* (oder *κατὰ βραχὺ*) *δεῖ κτλ.*?

[5]) Über solche Demokratien vgl. Aristoteles Pol. 1300a 30ff. (entscheidend ist für den demokratischen Charakter der Verfassung, daß alle Beamte aus allen bestellt werden; ob *κλήρῳ* oder *αἱρέσει*, kommt primär nicht in Betracht. Man vergleiche noch, wie Aristoteles dort beginnt *τούτων δ' αἱ μὲν δύο καταστάσεις δημοτικαί* und der Sophist die Frage erörtert, ob die Losung

der es *νομοφύλακες* gibt[1]). Vorläufig ist damit aber kein sicherer Anhaltspunkt gegeben. Auch der Dialekt hilft nicht viel weiter. Die Handschriften zeigen eine konventionelle Doris mit Beimischung einzelner dorischer Sonderformen und attischer Elemente, die eine Lokalisierung nicht zuläßt. Gewiß dürfen wir auch hier wieder die schlechte Überlieferung zum Teil verantwortlich machen. Aber noch etwas anderes bleibt doch sehr zu bedenken. An sich ist freilich der Fall denkbar, daß der Dozent, der hier vortrug, in einer dorischen Kleinstadt ansässig war. Aber nach dem ganzen Bilde, das wir sonst vom sophistischen Unterricht haben, werden wir doch eher annehmen, daß ein Wanderlehrer, nachdem er sich durch eine Epideixis eingeführt hatte, seinen Kursus hielt, und die Art, wie er 4, 4 sich als *μύστας* vorstellt, deutet eher auf einen Fremden hin. In welchem Dialekt mag denn nun z. B. Hippias gesprochen haben, wenn er in Sparta oder in Inykos Vorträge hielt? Der attischen Literatursprache, in der er natürlich publizierte (fr. 4. 6), durfte er sich doch in Sparta ganz gewiß um 400 nicht bedienen. Mit seinem Elisch ist er auch nicht ausgekommen. Hat er nun wohl jedesmal nach dem Vortragsort den Dialekt gewechselt? Näher liegt, daß er auf dorischem Gebiete wohl dorisch sprach, aber ein Dorisch, das kein festes Lokalkolorit trug. Besonders nach dem Falle Athens durfte gewiß ein attischer oder jonischer Dozent, der in dorischen Städten, etwa gar solchen, die sich eben von Athens Joch befreit hatten, auftrat, kaum auf Erfolge hoffen, wenn er sich seiner heimischen Mundart bediente. Daher ist der Dialekt der Doppel-

---

δαμοτικόν sei (7, 5). Es ist eine von den Stellen, wo man deutlich den Zusammenhang von Aristoteles' politischen Theorien mit denen der Sophistenzeit spürt.

[1]) Nomophylakes sind inschriftlich überall erst für spätere Zeit bezeugt, und zwar für Athen Keos Korkyra Chalkedon Abdera Demetrias (vgl. Busolt in der dritten Auflage der Staatsaltertümer S. 490. 1, der mir freundlichst die Korrekturbogen zur Verfügung stellte). Doch bezeugt sie schon Xen. Oik. IX, 14. Aristoteles betrachtet sie als ein aristokratisches Element (Pol. 1323 a 8), das aber natürlich auch in gemäßigter Demokratie vorkommen kann. — Für ausgeschlossen halte ich es, daß der Sophist mit völliger Gedankenlosigkeit die Schilderung der politischen Zustände aus einer Vorlage, aus Protagoras, herübergenommen haben sollte (H. Gomperz, S. 152). — An Chalkedon oder eine andre dorische Stadt, die früher zum attischen Reiche gehört hatte, dachte Wilamowitz, Gött. Index 1889, S. 7ff. Jetzt nimmt er eher Kyrene (wegen Aristipps Schule) als Entstehungsort an (Kult. d. Gegw. I, 8 [3], S. 66).

reden schwerlich geeignet, ein sicheres Kriterion für die Herkunft des Verfassers zu bilden.

Auch der Inhalt scheint grade bei unserer Auffassung vom Charakter der Schrift kaum weiter zu helfen. Man hat längst gesehen, daß in den ersten Kapiteln nicht bloß die Form der *Δισσοὶ λόγοι*, sondern auch die Probleme selbst zum großen Teile auf Protagoras zurückgehen[1]), und wir werden das noch behandeln. In 3, 10 wird das berühmte Wort des Gorgias über die Tragödie benutzt. Von Hippias wird gleich zu reden sein. Aber das beweist an sich nur, was wir auch sonst voraussetzen würden, daß nämlich die Sophisten, „diese Hausierer mit geistigen Nahrungsmitteln“ (Prot. 313c), alle neueren Gedanken, gleichviel von wem sie stammten, vortrugen. Immerhin ist es aber sehr beachtenswert, daß uns eine Reihe von Zügen begegnet, die uns unmittelbar auf den Sophisten hinführen, der grade zur Zeit der Doppelreden in Hellas viel bewundert war. Das ist kein andrer als Hippias von Elis. Um von Unsicherem abzusehen[2]), so ist 5, 11 die Erörterung über die Betonung (*ἁρμονία*) der Silben und die Unterschiede der Worte nach den *γράμματα* vollkommen im Geiste des Hippias, der nach Plato Hipp. min. 368d *περὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν καὶ γραμμάτων ὀρθότητος* lehrte[3]). Im achten Kapitel erinnert die Erörterung, daß der Sophist alles beherrschen muß, die Dialektik wie die Rhetorik und das Wissen vom All, an den Mann, der sich auf seine Vielseitigkeit so viel einbildete, und wenn in § 1 verlangt wird, der Sophist solle *περὶ φύσιος τῶν ἁπάντων* lehren können, so verweist Diels mit Recht auf Hippias' Worte in Platos Protagoras 337d: *ὑμᾶς οὖν αἰσχρὸν τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι κτλ.* Das wichtigste ist aber die Art, wie am Schluß die Mnemotechnik als *μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐξεύρημα* angepriesen wird. Denn diese Kunst ist kein allgemeines sophistisches Schaustück, ganz ausschließlich als Erfindung des Hippias betrachtet sie Xenophon (Symp. IV, 62 *Ἱππίᾳ τῷ Ἠλείῳ παρ' οὗ οὗτος καὶ τὸ μνημονικὸν ἔμαθε*) wie Plato Hipp. min. 368e (*καίτοι τό γε μνημονικὸν ἐπελαθόμην σου, ὡς ἔοικε, τέχνημα, ἐν*

---

[1]) Vgl. Trieber, Hermes 27 und besonders H. Gomperz, S. 159ff. Dieser geht freilich wohl in der Zurückführung der formalen und sachlichen Elemente auf Protagoras zu weit.

[2]) Darüber manches bei Trieber, Hermes 27.

[3]) Vgl. Hipp. mai. 285b und Trieber a. a. O., H. Gomperz, S. 172.

ᾧ σὺ οἴει λαμπρότατος εἶναι)[1]) und der Verfasser des größeren Hippias (285e). Sollen wir glauben, daß ein anderer Sophist am Schluß seines Vortrages in so bedeutungsvoller Weise die Erfindung seines Konkurrenten angepriesen habe? Näher liegt es doch gewiß, an einen Schüler des Hippias zu denken oder — an Hippias selber[2]). Daß der Dialekt, das Arbeiten mit den alten protagoreischen Motiven, die Magerkeit des Inhalts, das Fehlen epideiktischer Formen im Schulvortrag kein Hindernis für diese Annahme bilden, dürfte klar geworden sein. Immerhin ist der Beweis nicht zwingend. Auf jeden Fall aber dürfen wir sagen, daß Plato im kleinen Hippias an ein Problem anknüpft, das auch im Kreise des Hippias behandelt wurde.

V. Protagoras.

Der Protagoras knüpft unmittelbar an Hippias und Laches an. Denn wenn der Hippias am Schluß den Leser mit dem warnenden Hinweis entläßt, daß von diesen *σοφοί* keine Klarheit in sittlichen Dingen und keine Förderung zu erwarten sei, so schildert uns der Anfang des Protagoras mit den lebendigsten Farben, welche Aufregung trotzdem die vornehme Jugend Athens erfaßt, sobald solch ein Sophist nach Athen kommt, wie sie alles hintansetzen, um den *σοφός* zu hören und von seiner *σοφία* zu profitieren (bes. 310d). Solchen Bildungshunger erweckt zu haben, ist ein Verdienst der Sophisten, aber in diesem Bildungshunger liegt auch eine schwere Gefahr. Im Laches hatte Plato gezeigt, daß kein Problem wichtiger für den Menschen sei als die Erziehung und daß es der größte Leichtsinn sei, wenn Unberufene sich zur Erziehung drängen, sich als Lehrer erbieten. In starkem

---

[1]) Wenn Plato nachher sagt: *Νυνὶ γὰρ ἴσως οὐ χρῇ τῷ μνημονικῷ τεχνήματι — δῆλον γὰρ ὅτι οὐκ οἴει δεῖν — ἀλλὰ ἐγώ σε ὑπομνήσω* (369a), so ist die Parenthese für den Zusammenhang so entbehrlich, daß man an eine Anspielung glauben möchte. Da scheint es mir beachtenswert, daß in den Doppelreden c. 5 das Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Handeln der Weisen und der Tollen so präzisiert wird: *τοὶ μὲν σοφοὶ ἐν τῷ δέοντι, τοὶ δὲ μαινόμενοι ᾇ οὐ δεῖ* (9, vgl. schon vorher *ἐν δέοντι* und § 10) und daß auch in 8, 7.8 das *τὰ δέοντα πράσσεν* betont wird. — Vgl. noch den kleinen sokratischen Dialog *περὶ δικαίου* 375b (H. Gomperz 167).

[2]) Ähnlich Dümmler, Akademika, S. 259. Trieber, Hermes 27. H. Gomperz, S. 179.

Anklang an diese Ausführungen [1]) weist der Sokrates des Protagoras den Hippokrates auf die Gefahren hin, die ihm selber drohen, wenn er sich leichtsinnig einem Lehrer anvertraut, ohne zu wissen, was der ihm bieten wird, was er selber von ihm will. Trotz dieser Mahnungen begeben sich natürlich doch beide zu dem berühmten Mann hin. Es ist diesmal kein Zeitgenosse Platos, den dieser Sokrates gegenüberstellt. Aber er ist mit ebenso gutem Bedacht ausgewählt wie Hippias. Protagoras ist der Mann — das sagt uns Plato an der für die Geschichte der Sophistik wichtigsten Stelle 348e [2]), und dasselbe läßt er schon vorher Protagoras selber aussprechen 316dff. —, der zuerst aus seiner *σοφία* ein Gewerbe gemacht hat, zuerst öffentlich sich erboten hat, wie Homer und Hesiod als Lehrer der Tugend für die ganze Nation zu wirken und der von seinen pädagogischen Erfolgen so überzeugt ist, daß er zuerst es gewagt hat, sich dafür Honorar

---

[1]) *οἶσθα εἰς οἷόν τινα κίνδυνον ἔρχῃ ὑποθήσων τὴν ψυχήν*; fragt Sokrates den Jüngling 313a. Nur wenn du selber schon ein Urteil hast über die Waren, die Protagoras feilbietet, darfst du sie einhandeln, *εἰ δὲ μή, ὅρα, ὦ μακάριε, μὴ περὶ τοῖς φιλτάτοις κυβεύῃς τε καὶ κινδυνεύῃς* (313e). Im Laches sagt Sokrates 185a *ἢ περὶ σμικροῦ οἴεσθε νυνὶ κινδυνεύειν καὶ σὺ καὶ Λυσίμαχος ἀλλ' οὐ περὶ τούτου τοῦ κτήματος ὃ τῶν ὑμετέρων μέγιστον ὂν τυγχάνει; υἱέων γάρ που ἢ χρηστῶν ἢ τἀναντία γενομένων καὶ πᾶς ὁ οἶκος ὁ τοῦ πατρὸς οὕτως οἰκήσεται, ὁποῖοι ἄν τινες οἱ παῖδες γένωνται* und wiederholt 187b *σκοπεῖν χρὴ μὴ οὐκ ἐν τῷ Καρὶ ὑμῖν ὁ κίνδυνος κινδυνεύηται, ἀλλ' ἐν τοῖς υἱέσι κτλ.* Daß Prot. 313cd wie Laches 185e die *μαθήματα* als das bezeichnet werden, was die Seele fördert, ist natürlich ohne Belang. Aber merkwürdig ist, daß im Zusammenhang damit im Protagoras der Sophist als Händler mit Waren erscheint, über deren Wirkung nicht er, sondern nur der Seelenarzt urteilen kann (313de), während er vorher selber die Tätigkeit des Seelenarztes ausübt. Denn das schwebt doch vor, wenn Sokrates ganz unvermittelt 312b fragt *οἶσθα οὖν . . ὅτι μέλλεις τὴν ψυχὴν τὴν σαυτοῦ παρασχεῖν θεραπεῦσαι ἀνδρί, ὡς φῄς, σοφιστῇ*. Grade diese Auffassung, die hier so plötzlich auftritt, wird im Laches ausführlich begründet. Denn daß die Erziehung eine *θεραπεία* der Seele ist, wird dort allmählich von dem Beispiel der Augenheilkunde aus gewonnen (185ce, ganz wie im Protagoras dann schon 186a *πολλῶν νέων τεθεραπευκότες ψυχάς*). Aus dem Laches überträgt also doch wohl Plato diese Auffassung des Sophisten in den Protagoras und fügt neu das Bild des Händlers hinzu. — Als Kleinigkeit sei noch erwähnt, daß im Laches Sokrates 186c bedauernd sagt: *τοῖς μὲν σοφισταῖς οὐκ ἔχω τελεῖν μισθούς* und im Protagoras die ganze Erörterung 311b–312a an den Satz anknüpft *Εἰπέ μοι, ὦ Ἱππόκρατες, παρὰ Πρωταγόραν νῦν ἐπιχειρεῖς ἰέναι, ἀργύριον τελῶν ἐκείνῳ μισθὸν ὑπὲρ σεαυτοῦ, ὡς παρὰ τίνα ἀφιξόμενος καὶ τίς γενησόμενος.*

[2]) H. Gomperz beachtet sie kaum. Vgl. den Anhang „Sophistik und Rhetorik“.

zahlen zu lassen (349a). Es ist also der Begründer der Sophistik, der Sophist *κατ' ἐξοχήν*, dem Sokrates gegenübertritt, ein Mann, der das wirklich zu leisten verspricht und geleistet zu haben behauptet, was keiner der Gesprächsteilnehmer im Laches sich zutrauen durfte. In einer längeren Epideixis findet er zunächst wirklich Gelegenheit, sich mit Stolz zu diesem Berufe, den er seit langen Jahren ausübt, zu bekennen: *ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους* (317a)[1]. Und als dann Sokrates ihm sofort die Frage vorlegt, über die Hippokrates im Unklaren gewesen war, was nämlich der Jüngling von dem Unterricht zu erwarten habe, da ruft er diesem zu: *ἔσται τοίνυν σοι, ἐὰν ἐμοὶ συνῇς, ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐμοὶ συγγένῃ, ἀπιέναι οἴκαδε βελτίονι γεγονότι* (318a). Damit ist das Wort gefallen, das uns im Hippias so viel beschäftigt hat. Aber dort hatte Sokrates gezeigt, auf was für Holzwege man gerät, wenn man das *βελτίων* nicht genauer prüft und den absoluten und relativen Gebrauch nicht scheidet; und auch im Laches hatte er sich nicht mit dem *φρόνιμος* begnügen wollen, sondern *εἰς τί φρόνιμος*; gefragt (vgl. S. 25). So überrascht es uns nicht, wenn auch hier Sokrates sofort die weitere Auskunft verlangt: *εἰπὲ τῷ νεανίσκῳ καὶ ἐμοὶ ὑπὲρ τούτου ἐρωτῶντι, Ἱπποκράτης ὅδε Πρωταγόρᾳ συγγενόμενος, ᾗ ἂν αὐτῷ ἡμέρᾳ συγγένηται, βελτίων ἄπεισι γενόμενος . . . εἰς τί, ὦ Πρωταγόρα, καὶ περὶ τοῦ*; (318d). Das gibt Protagoras den willkommenen Anlaß zu einer programmatischen Erklärung, die so

---

[1]) Merkwürdigerweise beginnt er mit einem Zitat aus der platonischen Apologie. Denn dort heißt es von den Sophisten (Protagoras ist als verstorben nicht genannt) 19e *τούτων γὰρ ἕκαστος, ὦ ἄνδρες, οἷός τ' ἐστὶν ἰὼν εἰς ἑκάστην τῶν πόλεων τοὺς νέους, οἷς ἔξεστι τῶν ἑαυτῶν πολιτῶν προῖκα συνεῖναι ᾧ ἂν βούλωνται — τούτους πείθουσι τὰς ἐκείνων συνουσίας ἀπολιπόντας σφίσιν συνεῖναι χρήματα διδόντας καὶ χάριν προσειδέναι.* Protagoras beginnt: *ξένον γὰρ ἄνδρα καὶ ἰόντα εἰς πόλεις μεγάλας καὶ ἐν ταύταις πείθοντα τῶν νέων τοὺς βελτίστους ἀπολείποντας τὰς τῶν ἄλλων συνουσίας, καὶ οἰκείων καὶ ὀθνείων καὶ πρεσβυτέρων καὶ νεωτέρων, ἑαυτῷ συνεῖναι ὡς βελτίους ἐσομένους διὰ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν, χρὴ εὐλαβεῖσθαι τὸν ταῦτα πράττοντα.* — Im Laches erklärt Sokrates ausführlich, nur der dürfe als Erzieher auftreten, der die Erziehungskunst verstehe und sie entweder von andern erlernt oder selbst erfunden habe (186—187, bes. 186 extr. *εἴπετον ἡμῖν τίνι δὴ δεινοτάτῳ συγγεγόνατον περὶ τῆς τῶν νέων τροφῆς καὶ πότερα μαθόντε παρά του ἐπίστασθον ἢ αὐτὼ ἐξευρόντε*). Zu Protagoras sagt Sokrates: „ich traue dir Erzieherfähigkeit zu *διὰ τὸ ἡγεῖσθαί σε πολλῶν μὲν ἔμπειρον γεγονέναι, πολλὰ δὲ μεμαθηκέναι, τὰ δὲ αὐτὸν ἐξηυρηκέναι*“ (320b).

wichtig ist, daß sie ganz hier Platz finden muß: *Ἱπποκράτης παρ' ἐμὲ ἀφικόμενος οὐ πείσεται, ἅπερ ἂν ἔπαθεν ἄλλῳ τῳ συγγενόμενος τῶν σοφιστῶν. οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους· τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες — καὶ ἅμα εἰς τὸν Ἱππίαν ἀπέβλεψεν —, παρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περὶ ἄλλου του ἢ περὶ οὗ ἥκει. τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.* Auf Sokrates' Anregung faßt er dann noch kurz die positiven Ausführungen dahin zusammen, daß das Ziel seines Unterrichts die *πολιτικὴ ἀρετή* sei (319a).

Protagoras stellt sich also hier in allerschärfsten Gegensatz zu Männern wie Hippias. Läßt ihn Plato das nur tun, um die Eitelkeit des Mannes zu charakterisieren oder um Hippias noch einen Hieb zu versetzen? Das dürften wir nur annehmen, wenn nicht wirklich ein sachlicher Gegensatz zwischen den Ausbildungszielen beider Männer bestände. Ganz deutlich wird uns der freilich erst, wenn wir nachher aus Protagoras' eigenem Munde genauer hören, was er unter *πολιτικὴ ἀρετή* versteht. „An einem müssen alle Bürger Anteil haben, wenn ein staatliches Leben bestehen soll. Das ist nicht Zimmerhandwerk, Schmiedekunst und Töpferei, *ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι, καὶ συλλήβδην ἓν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν* (325a). *Αἰδώς* und *δίκη* sind die göttliche Gabe, die *θεία μοῖρα*, die allen Menschen innewohnt (322a—d, *αἰδώς* und *δίκη* viermal verbunden). Aus ihnen entspringt die *πολιτικὴ ἀρετή*. Diese ist es, die dem Zustande der Rechtlosigkeit in der Urzeit ein Ende gemacht hat (*ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην* 322c), die auch heute durch Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung den Bestand des Staates verbürgt (*πολιτικῆς ἀρετῆς, ἣν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης* 322e), die namentlich mit der Gerechtigkeit untrennbar verbunden ist (*δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς* 323a *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ πολιτικῇ ἀρετῇ* 323b). — Das alles trägt Protagoras in seinem Mythos mit so starken Wiederholungen und mit solchem Nachdruck vor, daß der Leser durchaus den Eindruck mitnimmt, für Protagoras ist die *πολιτικὴ ἀρετή*, zu der er erziehen will, keine

formelle Fähigkeit, sondern Sittlichkeit. Und da Plato nichts tut, um dies als Spiegelfechterei zu charakterisieren, da er im ganzen Dialog Protagoras als ehrlichen Charakter hinstellt, so muß Plato selber der Meinung gewesen sein, daß Protagoras eine sittliche Erziehung als Ziel vorgeschwebt und daß er eine solche zu geben geglaubt hat[1]). Daraus ergibt sich aber, wie wir die Erklärung des Protagoras an der zitierten Stelle (318d) auffassen sollen.

Plato selber will hier zeigen, daß in der Sophistik ganz verschiedene Strömungen nebeneinander hergehen. Protagoras, der Begründer der Sophistik, hat ausdrücklich die sittliche Ausbildung als Ziel anerkannt, gleichviel wie weit er es im einzelnen verfolgt oder gar erreicht hat. Hippias dagegen beschränkt sich auf die Übermittlung von Fachwissen und -können. Er mag sich auch *ἀρετῆς διδάσκαλος* nennen[2]), aber von bewußter Verfolgung eines sittlichen Zieles ist bei ihm keine Rede. Wie genau diese Charakteristik des Mannes zu dem Dialoge Hippias paßt, bedarf keines Wortes mehr. Und wenn wir sehen, wie zur Kennzeichnung des Sophisten dieselben Fächer, Arithmetik, Astronomie, Geometrie, verwendet werden, deren sittliche Indifferenz in jenem Dialoge dargetan war (vgl. S. 69), während im Protagoras selber nachher ganz andre Seiten an ihm hervorgehoben werden, wenn wir weiter bedenken, daß Hippias' Richtung hier einfach beiseite geschoben wird, ohne daß er sich zur Sache äußern kann, so werden wir wohl nicht zuviel in Platos Stelle hineinlegen, wenn wir herauslesen: Plato verweist hier selbst auf seinen Dialog Hippias und deutet an, daß durch diesen für ihn die Auseinandersetzung mit der Richtung, die Hippias innerhalb der Sophistik vertritt, erledigt ist und er nun daran gehen will zu prüfen, ob der Begründer der Sophistik selber das geleistet hat oder zu leisten vermochte, was er versprach. Voraussetzen werden wir dabei wohl ohne weiteres dürfen, daß Hippias und Protagoras nicht als Einzelne in Betracht kommen, sondern als Vertreter bestimmter Richtungen, die Plato innerhalb der Sophistik scheidet, ohne daß damit natürlich gesagt ist, ob

---

[1]) Über die ganz abweichende Auffassung von H. Gomperz nachher.

[2]) Das wird jedenfalls Menon 95b von allen Sophisten ausgesagt. Darüber nachher.

ein Mann wie Prodikos einfach der einen oder andern zugerechnet werden kann.

Danach müssen wir im Protagoras eine Art Gegenstück zum Hippias erwarten. Formell bestätigt sich das in überraschendem Maße. Aufs schärfste wird in beiden Dialogen der Gegensatz zwischen den langen Reden der Sophisten, die den Demegorien gleichen (328e, 336b), und der sokratischen Dialektik, „die nicht jedermanns Sache ist", hervorgehoben (Prot. 329e 335ff. — Hipp. 373a)[1]). Scheinbar sind dabei die Sophisten im Vorteil. In den *Δισσοὶ λόγοι* wird ja ausdrücklich der Satz vertreten, daß der Sophist, der das ganze Wissen der Zeit beherrscht, auch die Fähigkeit des *κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι* haben und in Frage und Antwort Rede stehen muß (8, 1. 13), und im Dialog Hippias wird deshalb die Bereitwilligkeit des Sophisten, auch in dieser Weise zu diskutieren, ohne weiteres vorausgesetzt, wenn auch erst ein paar Schmeicheleien notwendig sind, um ihn auf dieses Gebiet herüberzulocken. Auch im Protagoras wird die Befähigung des Sophisten zur Dialektik als selbstverständlich angesehen (329b) und als Folge seiner Kunst, die *βραχυλογία* so gut wie die *μακρολογία* zu lehren, betrachtet, und Protagoras selber läßt sich auch zuerst gern auf diese Methode ein und macht erst Schwierigkeiten, als er den kürzeren zu ziehen droht (334e — 336e)[2]). Während also angeblich die Sophisten beide Methoden beherrschen, ist Sokrates vergeßlich und unfähig, den langen Reden zu folgen (Hipp. 373a *μακρὸν μὲν οὖν λόγον εἰ 'θέλεις λέγειν, προλέγω σοι ὅτι οὐκ ἄν με ἰάσαιο — οὐ γὰρ ἂν ἀκολουθήσαιμι —, ὥσπερ*

[1]) Ebenso im Gorgias 447c, 448e, 449b, 461d, sowie 519d, wo das *δημηγορεῖν* wiederkehrt. — Protagoras hat die Eristik gepflegt, aber die Fragetechnik der Trugschlüsse, der *Μεγαρικὰ ἐρωτήματα,* wie man sie später gern nannte, stammt doch wohl aus dem Eleatismus. Ganz unbegründet ist es vollends, wenn H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik S. 288, behauptet, Sokrates habe seine dialektische Fragemethode von Protagoras entlehnt.

[2]) Vgl. auch H. Gomperz, Rhetorik und Sophistik, bes. S. 129 und S. 178, wo er auch darauf verweist, daß Prot. 329b dasselbe *ἀποκρίνεσθαι κατὰ βραχύ* vorkommt, das wir in den Dialexeis als Erforderung des Sophisten trafen. — Gorgias erklärt ausdrücklich (449c): *καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο ἕν ἐστιν ὧν φημι, μηδένα ἂν ἐν βραχυτέροις ἐμοῦ τὰ αὐτὰ εἰπεῖν* und legt dann Proben seiner *βραχυλογία* ab. Vorher hat er freilich gesagt: *εἰσὶ μὲν ἔνιαι τῶν ἀποκρίσεων ἀναγκαῖαι διὰ μακρῶν τοὺς λόγους ποιεῖσθαι.* Ähnlich fragt Protagoras 334d: *πῶς οὖν κελεύεις με βραχέα ἀποκρίνεσθαι; ἢ βραχύτερά σοι, ἔφη, ἀποκρίνωμαι ἢ δεῖ;*

δὲ ἄρτι εἰ 'θελεις μοι ἀποκρίνεσθαι, πάνυ ὀνήσεις. Prot. 336a sagt Sokrates zu Kallias: „Wie ich im Laufen dem Wettläufer Krison nicht folgen kann, so auch den langen Reden des Protagoras nicht, *εἰ οὖν ἐπιθυμεῖς ἐμοῦ καὶ Πρωταγόρου ἀκούειν, τούτου δέον ὥσπερ τὸ πρῶτόν μοι ἀπεκρίνατο διὰ βραχέων . . οὕτω καὶ νῦν ἀποκρίνεσθαι* vgl. 329b, 334a). Trotzdem zeigt sich sehr bald bei beiden Sophisten, daß sie der Dialektik hilflos gegenüberstehen, und als sie dann den Vorschlag machen, sich in längeren Reden miteinander zu messen (*ἀντιπαραβάλλειν λόγον παρὰ λόγον* Hipp. 369c), da entwickelt im Protagoras plötzlich Sokrates eine merkwürdige Gabe, durch eine Epideixis in Form einer Dichterinterpretation Protagoras zu überbieten, und noch merkwürdiger ist es vielleicht, daß er auch im Hippias eine ähnliche Dichterinterpretation in längerer Rede vorbringt, nachdem er eben den Vorschlag des Sophisten abgelehnt hat (369c — 370e)[1]).

Sobald Hippias merkt, daß er in der Dialektik Sokrates nicht gewachsen ist, macht er Schwierigkeiten, und Sokrates, der den langen Reden nicht folgen kann, wendet sich an Eudikos: *ἐὰν μή μοι ἐθέλῃ Ἱππίας ἀποκρίνεσθαι, δέον αὐτοῦ ὑπὲρ ἐμοῦ.* Hippias will nicht, aber da ihn Eudikos an sein Versprechen; auf Fragen zu antworten, erinnert, entschließt er sich zur Fortsetzung des Gesprächs (373a — c). Auch Protagoras sucht, als er seine Unterlegenheit fühlt, durch eine längere Rede auszuweichen; auch dort sträubt sich Sokrates gegen diese Methode, und nur durch Vermittlung der anderen wird die Fortsetzung des Gespräches möglich. Wieder bittet Sokrates den Kallias: *εἰ οὖν ἐπιθυμεῖς ἐμοῦ καὶ Πρωταγόρου ἀκούειν, τούτου δέον,* und Protagoras wird namentlich durch Alkibiades' Hinweis, daß er auf die Beherrschung der Dialektik verzichte, wenn er Sokrates nicht auf dieses Gebiet folge, sehr wider seinen Willen zur Fortsetzung des Gesprächs gezwungen (334c — 338c). Er schlägt dann die Dichterinterpretation vor, die im Hippias den Ausgangspunkt bildet, und Sokrates geht darauf zunächst ein. Aber 347b sagt er *περὶ ᾀσμάτων τε καὶ ἐπῶν ἐάσωμεν.* Denn gebildete Männer *οὐδὲν δέονται ἀλλοτρίας φωνῆς οὐδὲ ποιητῶν, οὓς οὔτε ἀνερέσθαι οἷόν τ' ἐστὶν περὶ ὧν λέγουσιν ἐπαγόμενοί τε αὐτοὺς οἱ πολλοὶ οἱ μὲν*

[1]) Vgl. Gorg. 464. 5, 507—9, 511—3, 517—9. Darüber nachher. — Man vergleiche noch, wie auch Prot. 347a Hippias' Anerbieten, eine *ἐπίδειξις* zu halten, freundlichst abgelehnt wird.

ταὐτά φασιν τὸν ποιητὴν νοεῖν οἱ δ' ἕτερα. Der Hippias beginnt gleich (365c) *Τὸν μὲν Ὅμηρον τοίνυν ἐάσωμεν, ἐπειδὴ καὶ ἀδύνατον ἐπανερέσθαι τί ποτε νοῶν ταῦτα ἐποίησεν τὰ ἔπη,* und daß jeder in die Dichter hineindeuten kann, was ihm beliebt, das wird im ganzen Dialoge aufs ergötzlichste illustriert. Nicht minder übrigens im Protagoras. Denn wenn Sokrates in Simonides' Skolion interpungiert

πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω
ἑκών, ὅστις ἕρδῃ
μηδὲν αἰσχρόν,

so ist er sich gewiß bewußt gewesen, gegen den Willen des Dichters das *ἑκών* von *ὅστις ἕρδῃ* abzutrennen und diesem damit gewaltsam die eigene Erkenntnis unterzulegen *ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν* (345e)[1]. Warum ihm daran gelegen hat, diesen Satz hier vorzubringen, werden wir noch genauer sehen. Jedenfalls sollen wir aber auch an die Worte denken, die am Schluß des Hippias dem Leser andeuteten, wo der Fehler zu suchen sei: *ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὦ Ἱππία, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός* 376b[2]). Daß im Protagoras 350cd direkt die Unzulässigkeit eines im Hippias mehrfach angewendeten Trugschlusses aufgezeigt wird, haben wir schon S. 62 gesehen.

Endlich ist es gewiß kein Zufall, daß in beiden Dialogen das Ergebnis in ähnlicher Weise ausgesprochen wird. *Ἐγὼ περὶ ταῦτα ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι καὶ οὐδέποτε ταὐτά μοι δοκεῖ,* so schließt Sokrates im Hippias, und ebenso muß er im Protagoras feststellen, daß alle Ansichten ins Wanken gekommen sind: *ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι* (361c). Einen andern Ton bringen aber hier die letzten Worte hinein, denn die deuten doch darauf hin, daß die Untersuchung des Protagoras nicht so negativ verlaufen ist wie die des Hippias und es weiterer Untersuchung wohl gelingen kann, die noch vorhandenen Bedenken zu heben. Wohl zu beachten ist dabei

---

[1]) Zur platonischen Deutung des Gedichtes vgl. v. Wilamowitz, Sappho und Simonides S. 159ff. Seinem Urteil über den Protagoras S. 179[1] vermag ich aber nicht beizustimmen.

[2]) Vgl. noch Prot. 358c *ἄλλο τι οὖν ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἑκὼν ἔρχεται* und vorhin S. 65.

auch, wie im Hippias Sokrates einfach konstatiert, daß Hippias sich erst recht unklar gezeigt hat, während er Protagoras gegenüber den Wunsch ausspricht, mit ihm zusammen weiter zu forschen. Auch Protagoras hat sich im Gespräch nichts weniger als klar gezeigt. Trotzdem mag die Beschäftigung mit seinen Anschauungen förderlich sein, ist mit ihm prinzipiell eine Verständigung denkbar, die bei Hippias nicht möglich ist oder sich nicht lohnt.

Doch damit kommen wir schon in die sachliche Beurteilung des Protagoras hinein. Da wollen wir zunächst noch das Ergebnis unserer letzten Erörterung feststellen: Der Hippias und der Protagoras sind formell so eng mit einander verwandt wie kaum zwei andre platonische Dialoge. Im Hippias wird dabei manches kurz angedeutet, was im Protagoras ausführlich behandelt ist; aber nirgends kann man im Hippias die Ähnlichkeiten des Aufbaus auf die sklavische Anlehnung eines Nachahmers zurückführen. Vielmehr sind offenbar beide Dialoge gleichzeitig von Plato konzipiert, und wenn dabei der Hippias neben seinem Bruder sich ausnimmt wie die satirische Einzelszene neben der Komödie, so entspricht das nur der verschiedenen Schätzung, die Plato den beiden Sophisten entgegenbringt.

Den Protagoras eine Komödie zu nennen, hat uns Plato selber das Recht gegeben, als er die Szene nach der von Eupolis' Schmeichlern gestaltete. Aber eine Komödie, das wußte keiner besser als Plato selber, schließt tiefere Wirkung, schließt den Ernst im Agon nicht aus. Unter diesem Gesichtspunkt müssen wir den Dialog prüfen.

Die Komödie greift mitten ins Leben hinein. So beginnt auch Sokrates mit zwei ganz aktuellen Fragen: „Wie kommt es, daß bei politischen Beratungen jeder Schuster und Schneider seine Meinung sagen darf, als verstände er etwas von der Sache? Wie kommt es, daß Perikles seine Söhne die Tüchtigkeit nicht lehren kann, die er selbst besaß?“ (319), beides Fragen, die nicht bloß im kleinen Kreise der Sokratik, sondern in der weiten Öffentlichkeit diskutiert wurden. In Eupolis' Demen klagt ja Perikles ausdrücklich darüber, daß seine Söhne ihm so wenig gleichen (fr. 99). Viel interessanter ist es aber noch, wenn in derselben Komödie Aristeides gefragt wird, wie er denn seine vielgerühmte Gerechtigkeit erlangt habe, und er antwortet (91):

ἡ μὲν φύσις τὸ μέγιστον ἦν, ἔπειτα δὲ
κἀγὼ προθύμως τῇ φύσει συνελάμβανον.

Selbst das große Publikum interessierte sich also für die theoretische Frage, ob die Tugend auf Naturanlage oder auf späteren Einflüssen beruhe. Und wie man sich mit dieser um 400 in den Kreisen der Gebildeten beschäftigt, das können uns wieder die *Δισσοὶ λόγοι* zeigen, in denen ein ganzer Abschnitt handelt *περὶ τᾶς σοφίας καὶ τᾶς ἀρετᾶς, αἰ διδακτόν* (6)[1]. Ein höchst aktuelles Thema ist es also, das Plato anschlägt, wenn Sokrates auf Grund der genannten Fragen Zweifel an der Lehrbarkeit der Tugend äußert und um den Nachweis bittet, *ὡς διδακτόν ἐστιν ἡ ἀρετή* (320b).

Natürlich ist aber doch bei diesem Thema nicht das äußere Interesse bestimmend für Plato, sondern die innere Bedeutung. Protagoras war als *διδάσκαλος τῆς ἀρετῆς* aufgetreten und bezeichnet sich auch in unserem Dialog mit Stolz als solchen (328a b, vgl. 349a). Sind aber Sokrates' Zweifel an der Lehrbarkeit der Tugend berechtigt, so ist damit Protagoras' ganzer Techne das Fundament entzogen. Die Frage, die Sokrates aufwirft, entscheidet über die ganze Möglichkeit der Erziehung, wie sie Protagoras — und vielleicht nicht bloß ihm — als Ziel vorschwebt. Sie entscheidet also über die Berechtigung dieses sophistischen Bildungsideales. Das ist der Grund, warum sie Plato in unserm Dialog behandelt. Sie gibt zugleich Gelegenheit zu prüfen, wieweit sich die Sophistik selber über diese Grundbedingung ihrer Tätigkeit klar ist, sie nötigt, falls die Lehrbarkeit zu erweisen ist, zu der weiteren Untersuchung, ob Protagoras' Sophistik mit ihren Mitteln imstande ist, das vorschwebende Ziel zu erreichen.

Protagoras selber empfindet hier selber kaum ein Problem. Er hat die Antwort sofort zur Hand und stellt im Gefühl der Sicherheit die Form zur Wahl, in der er sie geben soll. Die Verbindung von *μῦθος* und *λόγος*, die er dann vorträgt, hat folgenden Gedankengang: An der Tugend hat von Natur jeder Mensch teil; sonst wäre gar keine soziale Organisation möglich. Und wenn die Athener in der Volksversammlung jeden Bürger zu Worte kommen lassen, so ist der Grund eben der, daß sie

[1] Vgl. Thukydides' Urteil über Themistokles I, 138 und dazu Wilamowitz' Bemerkungen im Lesebuch.

bei jedem die *πολιτικὴ ἀρετή* als Naturgabe voraussetzen (—323c). Sie halten aber doch die Tugend für lehrbar. Denn sie machen die Ungerechtigkeit zum Vorwurf, betrachten sie also als Verschulden, nicht als Naturfehler und suchen die Verbrecher durch Strafe zu bessern (—324c). Da aber alle von der Lehrbarkeit und Notwendigkeit der Tugend überzeugt sind, so liegt die Sache keineswegs so, wie Sokrates geglaubt hat, daß nämlich viele große Männer ihre Söhne die Tugend nicht lehren. Vielmehr bemühen sich alle Menschen von der Amme bis zum Strafrichter um die Erziehung der Kinder (—326e). Aber gerade diese Allgemeinheit der Bemühung bewirkt es, daß schließlich nicht der Einfluß des einzelnen, z. B. des Vaters entscheidend ist. Den Ausschlag gibt vielmehr die Naturanlage (327b). Einen einzelnen Lehrer kann man im allgemeinen so wenig wie beim Erlernen der Muttersprache nennen. Immerhin gibt es den einen oder andern, der mehr als die übrigen die Fähigkeit besitzt, die Jugend zu fördern. Und zu diesen wenigen darf sich wohl auch Protagoras rechnen (—328b).

Das ist die Antwort, die Protagoras auf die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend zu geben hat, das Fundament, auf dem seine Lebensarbeit aufgebaut ist. Es ist schwach genug. Denn was er positiv für seine These vorbringt, ist im Grunde nur die Auffassung der *πολλοί*, die in der Ungerechtigkeit eine Schuld sehen und die Verbrecher durch Strafen zu bessern suchen. Es ist daher nur zu berechtigt, wenn er am Schluß sagt: *τοιοῦτόν σοι, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ καὶ μῦθον καὶ λόγον εἴρηκα, ὡς διδακτὸν ἀρετὴ καὶ Ἀθηναῖοι οὕτως ἡγοῦνται* (328c). Er stützt sich tatsächlich nur auf die Anschauungen des Volkes, ohne deren Richtigkeit zu untersuchen. Dabei sind diese so widerspruchsvoll wie möglich. Denn dieselben Athener, die an die Lehrbarkeit der Tugend glauben, billigen jedem das Beratungsrecht zu, weil sie überzeugt sind, daß er die Tugend nicht wie ein Fach erlernt zu haben braucht, sondern als Naturgabe in sich trägt. In Protagoras' Rede tritt auch dieser Widerspruch ganz scharf hervor. Denn nachdem er eben erwiesen, daß die Athener bei jedem die Gerechtigkeit als Naturbesitz voraussetzen, leitet er den zweiten Abschnitt ein: *ὅτι δὲ αὐτὴν οὐ φύσει ἡγοῦνται εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι ᾧ ἂν παραγίγνηται, τοῦτό σοι*

μετὰ τοῦτο πειράσομαι ἀποδεῖξαι (323c) und schließt ihn: *ὡς μὲν οὖν εἰκότως ἀποδέχονται οἱ σοὶ πολῖται καὶ χαλκέως καὶ σκυτοτόμου συμβουλεύοντος τὰ πολιτικά, καὶ ὅτι διδακτὸν καὶ παρασκευαστὸν ἡγοῦνται ἀρετήν, ἀποδέδεικται* (324c). Aber Protagoras macht nicht den geringsten Versuch, die Widersprüche auszugleichen. Ihm selber muß dabei nach dem Mythos, den er gibt, die Anschauung näher liegen, daß die Tugend Naturgabe ist. Nachher räumt er dann allerdings der Belehrung großen Spielraum ein. Aber wenn er die Gerechtigkeit als etwas betrachtet, was so gut wie die Sprache alle Mitmenschen uns übermitteln, so kommt einmal dabei doch wieder die *εὐφυία* als das Entscheidende heraus (327c), und zweitens entzieht er der eigenen Lehrtätigkeit den Boden. Denn „daraus ergibt sich doch die sonnenklare Folgerung, daß für den einzelnen Morallehrer und dessen Leistungen überhaupt so gut als kein Spielraum übrig bleibt“[1]. Mindestens mußte doch Protagoras, wenn er alle Menschen als *διδάσκαλοι τῆς ἀρετῆς* anerkennt, zeigen, worauf dann denn sein Anspruch beruhe, als *διδάσκαλος κατ' ἐξοχήν* zu gelten. Aber er weiß nur zu sagen, daß er selber etwas über die übrigen hervorrage. Irgend etwas aber, was ihn spezifisch von den andern unterscheide, weiß er nicht anzugeben (328b).

Und das ist kein Wunder. Im Laches (190b) hatte Plato die eigentliche Erörterung damit begonnen, daß er in einem einzigen Satze zeigte, was die Voraussetzung jeder sittlichen Erziehertätigkeit sei: *Ἆρ' οὖν τοῦτό γ' ὑπάρχειν δεῖ, τὸ εἰδέναι ὅτι ποτ' ἔστιν ἀρετή; εἰ γάρ που μηδ' ἀρετὴν εἰδεῖμεν τὸ παράπαν ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν, τίν' ἂν τρόπον τούτου ξύμβουλοι γενοίμεθ' ἂν ὁτῳοῦν, ὅπως αὐτὸ κάλλιστ' ἂν κτήσαιτο;* Protagoras erfüllt diese selbstverständliche Voraussetzung nicht. Er spricht zwar in seiner Rede unendlich oft von *πολιτικὴ ἀρετή*, von *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη*, von *αἰδώς* und *δίκη*, aber was er darunter versteht, sagt er nicht. Er bleibt einfach in den widerspruchsvollen Anschauungen der Menge stecken und empfindet gar nicht, wo die Probleme liegen. Leichten Herzens redet er deshalb über die Lehrbarkeit der Tugend, ohne sich zu sagen, daß die Beantwortung dieser Frage von der Klarheit über das Wesen der Tugend

---

[1]) Th. Gomperz, Gr. Denker II, S. 253, der überhaupt die Widersprüche der Rede gut ausführt.

abhängt. Kein Wunder, daß seine Antwort so unklar und unbefriedigend ausfällt.

Protagoras spricht sich selber das Urteil, wenn er im Grunde alle Menschen als *διδάσκαλοι τῆς ἀρετῆς* hinstellt und sich nur graduell aus diesen heraushebt. Tatsächlich mag er, der Begründer der Sophistik, etwas besser gewesen sein als die übrigen. Man mag auch die gute Absicht anerkennen, wenn er die sittliche Ausbildung zum Ziele nahm. Aber erreichen konnte er dieses Ziel nicht. Denn von dem Schlendrian der populären Moral hat er sich nicht frei gemacht, hat die notwendigste Voraussetzung für jede erziehliche Tätigkeit, die Klarheit über die sittlichen Begriffe, sich nicht erarbeitet. Damit ist auch Protagoras und das sophistische Bildungsideal, das er vertritt, gewogen und zu leicht befunden, sogut wie Hippias und seine Richtung im andern Dialoge. Zugleich aber sehen wir, welche Probleme in Angriff zu nehmen sind, wenn man sich eine wirkliche Grundlage für die Erziehertätigkeit schaffen, ein wirkliches Bildungsideal aufstellen will.

Konnte denn aber Plato dem Publikum zutrauen, daß es die versteckte Kritik an Protagoras verstehen würde, und war es nicht unvorsichtig, wenn er durch Protagoras' Mund eine Anerkennung für die populäre Moral und den erziehlichen Einfluß der Öffentlichkeit aussprechen ließ, ohne den Leser über seine wahre Ansicht aufzuklären?

Die Antwort auf die zweite Frage kann die Apologie geben. Dort zeigt Sokrates, wie widersinnig Meletos' Voraussetzung sei, daß ein einzelner die Jugend verführe, während alle Athener, die Menschen wie ihre Gesetze, sie zu bessern bemüht seien. *Ἦ καὶ περὶ ἵππους οὕτω σοι δοκεῖ ἔχειν; οἱ μὲν βελτίους ποιοῦντες αὐτοὺς πάντες ἄνθρωποι εἶναι, εἷς δέ τις ὁ διαφθείρων*[1]); *ἢ τοὐναντίον τούτου πᾶν εἷς μέν τις ὁ βελτίους οἷός τ' ὢν ποιεῖν ἢ πάνυ ὀλίγοι, οἱ ἱππικοί, οἱ δὲ πολλοί, ἐάνπερ συνῶσι καὶ χρῶνται ἵπποις, διαφθείρουσιν;* (25b). Die Stelle ist nur zu verstehen,

---

[1]) Vgl. hierzu noch Protag. 327e *νῦν δὲ τρυφᾷς, ὦ Σώκρατες, διότι πάντες διδάσκαλοί εἰσιν ἀρετῆς.* Sollen wir wohl annehmen, daß Plato in der Apologie die Gedanken des Protagoras wiederholt hat, oder ist das Umgekehrte wahrscheinlich?

wenn man sie als Widerlegung einer verbreiteten Ansicht faßt. Es ist das keine andre als die von Protagoras vorgetragene Anschauung vom sittlichen Einfluß der Menge, die also gewiß dem historischen Protagoras gehört. Plato ist übrigens nicht der einzige, der gegen diese vom Boden der Sokratik aus protestiert. Eine ganz überraschende Parallele zu Prot. 325c–326c bietet nämlich Cicero Tusc. III, 2. 3., der dort aus Chrysipp schöpft[1]). Denn dort wird uns der Einfluß von Amme, Eltern, Lehrern, Dichtern, Öffentlichkeit genau in derselben Folge geschildert. Aber nicht der gute Einfluß der Umgebung wird dort demonstriert, sondern der schlechte, der allein erklärt, wie trotz der guten Anlage im Menschen die Schlechtigkeit entsteht. Es ist also eine genaue Umkehrung der protagoreischen Anschauung, die gewiß nicht erst von Chrysipp, sondern von einem Sokratiker herrührt. Man wird an Antisthenes denken. Wenn er es war, so hat er gegen Protagoras Schulter an Schulter mit Plato gekämpft, der auch noch im Staate 492a mit bitterstem Ernste erklärt, nicht die einzelnen Lehrer seien es, die die Jugend verführen, sondern das Volk selber, „der größte Sophist“.

Wenn wir uns dies klar machen, werden wir nun auch verstehen, wie Plato die Rede des Protagoras einfach vorlegen konnte, ohne ausdrücklich Kritik zu üben. Für den Abschnitt 325c—326c konnte jedenfalls jeder Sokratiker, aber wohl auch jeder Gebildete die Widerlegung selbst geben. Die Gesamttendenz Platos in der Vorführung der Rede war nach dem, was vorhin ausgeführt ist, auch ohne weiteres zu durchschauen. Daß Plato dabei auf die Widersprüche in Protagoras' Ausführungen ausdrücklich aufmerksam macht, wurde schon gesagt. Das wichtigste ist aber, sich vor Augen zu halten, daß jeder einzelne in Protagoras' Rede behandelte Punkt damals allseitig diskutiert war. Das zeigt uns das vorher genannte sechste Kapitel der *Διασοὶ λόγοι,* in dem wie in Protagoras' Rede der Satz bekämpft wird, *ὅτι σοφία καὶ ἀρετὰ οὔτε διδακτὸν εἴη οὔτε μαθητόν.* Es lohnt sich, beide Ausführungen zu vergleichen[2]).

[1]) Vgl. meine Ausführungen Hermes, XLI S. 351. Ähnlich Cic. auch Rep. IV,9 Legg. I, 47. — An Platos Protagoras knüpft Alk. I p. 110dff. an, an die Apologie Libanius apol. Socratis 144ff., wo zuerst die Gesetze als Lehrer des Volkes vorgeführt werden und es weithin heißt: *τί δ'ἂν τις εἴποι περὶ τῶν πολὺ φοβερωτέρων διδασκάλων, ὑμῶν, ὦ Ἀθηναῖοι, τῶν δικαζόντων.*

[2]) Zum folgenden vgl. H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik, S. 172ff.

Der Sophist erwähnt fünf Bedenken gegen die Lehrbarkeit der Tugend und widerlegt sie. Das erste ist ganz sophistisch gegen das Lehren überhaupt gerichtet: „was man einem andern übermittle, könne man selbst nicht haben". Der Sophist widerlegt es durch den Hinweis auf den Elementarunterricht. Bei Plato kommt es in der Rede des Protagoras nicht vor, aber man wird vorher (314a) daran erinnert, wenn es heißt, daß die *μαθήματα* keine Ware sind, die man äußerlich übermittelt, sondern die in die Seele des Hörers übergeht. Das zweite Bedenken ist, wenn die Tugend lehrbar sei, so müßte es auch Lehrer der Tugend geben! Der Sophist verweist demgegenüber einfach darauf, daß doch die Sophisten eben Tugendlehrer seien. Bei Plato nimmt Protagoras stolz diese Bezeichnung für sich in Anspruch. Der dritte Einwurf, *ὡς τοὶ ἐν τᾷ Ἑλλάδι γενόμενοι σοφοὶ ἄνδρες τὰν αὐτῶν τέχναν ἐδίδαξάν κα τὼς φίλως* (645,22 ² Diels), deckt sich mit dem Bedenken, das Sokrates p. 319e ausspricht. Der Sophist widerlegt es durch den Hinweis auf Polykleitos, der seinen Sohn die Bildhauerei gelehrt habe (646,5). Wie eine Antwort darauf nimmt es sich aus, wenn Plato Protagoras kühl erklären läßt: *καὶ οἱ Πολυκλείτου ὑεῖς οὐδὲν πρὸς τὸν πατέρα εἰσίν* (328c)[1]). Der vierte und fünfte Einwand hängen zusammen: Manchen hat der sophistische Unterricht nichts genützt, andre sind ohne diesen große Männer geworden (645, 23—25). Der Sophist gibt das zu, verweist aber für das erste auf Nichterfolge, die auch der Elementarunterricht habe, und erklärt das zweite teils durch den Hinweis *ἔστι δέ τι καὶ φύσις, ᾇ δή τις μὴ μαθὼν παρὰ σοφιστᾶν ἱκανὸς ἐγένετο, εὐφυὴς γα γενόμενος,* teils dadurch, daß wir die *ἀρετά* wie das *ἑλλανίζειν,* wie die Worte der Muttersprache lernen, ohne Lehrer dafür angeben zu können (646,7 ff.). Es ist genau die Anschauung, die Protagoras 327. 8 (bes. 327b 328a) vorträgt[2]).

Der Vergleich kann uns mancherlei lehren. Zunächst sehen wir deutlich, wie stark der Sophist der *Δισσοὶ λόγοι* unter Protagoras'

---

[1]) Daß es eine Inkonsequenz ist, wenn Protagoras hier aus den *τέχναι* ein Beispiel wählt, obwohl er vorher von diesen die *πολιτικὴ ἀρετή* geschieden hat, hebt H. Gomperz a. a. O. S. 174 gut hervor. Natürlich ist es aber unrichtig, wenn dieser glaubt, Plato sei sich nicht bewußt gewesen, Protagoras einen Widerspruch aufzubürden.

[2]) Aber auch schon im Laches 185e wird gefragt: *οὔπω ἑώρακας ἄνευ διδασκάλων τεχνικωτέρους γεγονότας εἰς ἔνια ἢ μετὰ διδασκάλων;*

Einfluß steht. Dann kann uns jetzt der letzte Zweifel schwinden, ob Plato wirkliche Ausführungen des Protagoras wiedergibt. Freilich gehört die Komposition der Rede Plato, der ja Protagoras auf bestimmte Fragen des Sokrates antworten läßt[1]). Aber die einzelnen Darlegungen, die Plato hier geschickt zu einem widerspruchsvollen Ganzen zusammenschiebt, sind alle echt protagoreisches Gut[2]). Weiter aber sehen wir deutlich, wie diese Darlegungen gerade in der Zeit, wo Platos Dialog entstanden ist, besprochen wurden und ohne weiteres in ihrer satirischen Tendenz verstanden werden konnten. Das wichtigste ist aber, daß die *Δισσοὶ λόγοι* uns zeigen, wie die Nachfahren des Protagoras über ihn keinen Schritt hinausgekommen waren. Auch bei ihnen nur ein oberflächliches Gerede über die Frage, das den Kernpunkt nicht berührt.

Den hat erst Plato erfaßt. Man hat bisher die Frage, wie in Platos Dialog der Mythos mit dem folgenden Gespräch zusammenhängt, nicht scharf beantwortet. Der Zusammenhang ist der: Protagoras hat die Erziehung zur Tugend als Ziel aufgestellt, aber er hat es nicht erreichen können, weil er sich nicht darüber klar geworden ist, was die Tugend ist. Ja, seine Epideixis zeigt, daß er überhaupt nicht einmal weiß, wo die Probleme liegen. Ob die Sokratik diese lösen kann, muß sich erst zeigen, aber wenn sie mit dem Anspruch auf Überlegenheit gegenüber der Sophistik auftritt, muß das erste sein, daß sie die Sache am richtigen Ende anfaßt. Als positive Ergänzung zur Kritik an Protagoras (und Hippias) ist die Untersuchung über das Wesen der Tugend nötig.

Das Wesen der Tugend — das ist tatsächlich das Thema der folgenden Untersuchung. Ihren Ausgang nimmt sie freilich

---

[1]) Daß Plato aus verschiedenen Schriften des Protagoras schöpft, ist wohl angedeutet, wenn Protagoras zunächst (320 c) nur einen Mythos geben will, von 324 d an aber ausdrücklich einen *λόγος* hinzufügt.

[2]) Plato will Kritik an dem historischen Protagoras üben. Da hätte eine Fiktion keinen Sinn, sowenig wie bei der Lysiasrede des Phaidros. Natürlich kam es aber bei Protagoras nur auf die Gedanken, nicht auf die Worte oder die Komposition der Rede an. — H. Gomperz lehnt S. 159 ff. freilich zunächst die Möglichkeit, Plato habe ein Exzerpt aus einer Schrift des Abderiten gegeben, rundweg ab, kommt aber schließlich aus inneren Gründen auch darauf hinaus, die Gedanken der protagoreischen Rede in der Hauptsache alle auf den Sophisten zurückzuführen.

wie so oft bei Sokrates von einem Einzelproblem. Und zwar setzt sie genau bei dem Punkte ein, wo der Laches Halt gemacht hatte. Der hatte die Anschauung nahe gelegt, die Tapferkeit sei als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν* mit den übrigen Tugenden und der Gesamttugend identisch, und das Problem formuliert, ob die vulgäre Auffassung richtig sei, nach der die Tapferkeit nur ein Teil der Gesamttugend ist. Im Protagoras fragt Sokrates, *πότερον ἕν μέν τί ἐστιν ἡ ἀρετή, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὁσιότης, ἢ ταῦτ' ἐστιν ἃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς ὄντος* (329 c). In der Untersuchung stellt sich nun bald heraus, daß *δικαιοσύνη ὁσιότης σωφροσύνη σοφία* aufs engste verwandt sind. Tatsächlich hatte ja auch Protagoras für die ersten drei dieser Tugenden die enge Zusammengehörigkeit selbst schon in seinem Mythos vorausgesetzt (*δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι, καὶ συλλήβδην ἕν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν* 325 a). Jetzt muß er sehen, daß auch die *σοφία* zur *πολιτικὴ ἀρετή* gehört. Als daher das Gespräch nach der Dichterinterpretation fortgesetzt wird, gibt er das ausdrücklich zu (349 d). Nur eine Tugend bleibt übrig, die Tapferkeit. Die hatte er im Mythos kaum erwähnt. Einmal hatte er freilich dort gesagt, daß ein Teil der *πολιτικὴ αρετή* die *πολεμική* sei (322 c). Aber sonst hatte er die Tapferkeit offenbar von der *πολιτικὴ ἀρετή*, die er zu lehren imstande sei, abgesondert, und so erklärt er auch jetzt: *ταῦτα πάντα μόρια μέν ἐστιν ἀρετῆς καὶ τὰ μὲν τέτταρα αὐτῶν ἐπιεικῶς παραπλήσια ἀλλήλοις ἐστίν, ἡ δὲ ἀνδρεία πάνυ πολὺ διαφέρον πάντων τούτων* (349 d). Als Beweis führt er an, daß viele Leute, denen alle übrigen Tugenden fehlen, tapfer in höchstem Maße seien. Welches der innere Grund ist, der ihn zu dieser Anschauung führt, das läßt ihn Plato in der folgenden Erörterung (349 e — 351 b), die teilweise wörtlich aus dem Laches übernommen ist, aussprechen. Protagoras faßt nämlich die Tapferkeit als eine Art des Mutes, und bestimmt sie — freilich wieder nicht ohne innere Unklarheit — in einer Weise, die deutlich zeigt, daß sie mit dem Wissen und den übrigen Tugenden nichts zu tun haben kann. Sie ist nämlich diejenige Art des Mutes, die nicht aus einem Wissen hervorgeht, sondern ausschließlich auf der natürlichen Anlage und Entwicklung beruht: *θάρσος μὲν γὰρ καὶ ἀπὸ τέχνης γίγνεται ἀνθρώποις καὶ ἀπὸ θυμοῦ γε καὶ ἀπὸ μανίας . . ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως*

καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται (351 a)[1]. Aber Sokrates zwingt ihn im folgenden Gespräch zu der Erkenntnis, daß ein Gegensatz zwischen Tapferkeit und den übrigen Tugenden nicht besteht. Denn sie ist identisch mit der *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν* und somit, da die *δεινά* nichts anderes sind als die erwarteten *κακά* (358 d), auf das Wissen vom Guten und Schlechten zurückzuführen, das auch den Kern der übrigen Tugenden bildet.

---

[1]) Der Abschnitt 349 e — 351 b rekapituliert zunächst die Ausführungen des Laches 192 c — 193 d (über diese vgl. S. 24). Im Laches beginnt Plato: *οἶδα, ὦ Λάχης, ὅτι τῶν πάνυ καλῶν πραγμάτων ἡγῇ σὺ ἀνδρείαν εἶναι — Εὖ μὲν οὖν ἴσθι ὅτι τῶν καλλίστων,* im Protagoras: *τὴν ἀρετὴν καλόν τι φῄς εἶναι; — Κάλλιστον μὲν οὖν.* Hier wie dort folgt der Nachweis, daß die *κολυμβῶντες,* die *ἱππικοί,* ja selbst die *πελταστικοί* auf Grund ihrer technischen Fähigkeiten Mut zeigen, und Protagoras ist das so geläufig, daß er die Folgerung *οἱ ἐπιστήμονες τῶν μὴ ἐπισταμένων θαρραλεώτεροί εἰσιν* Sokrates ungeduldig vorwegnehmen kann (350 a). Neu ist dabei im Verhältnis zum Laches nur, daß der Begriff *θαρραλέος* eingeführt und als der Oberbegriff zu *ἀνδρεῖος* gleich zu Anfang bezeichnet wird (349 e). Ganz dem Laches entspricht es natürlich auch, wenn Sokrates den Protagoras fragt: *ἤδη δέ τινας ἑώρακας πάντων τούτων ἀνεπιστήμονας ὄντας, θαρροῦντας δὲ πρὸς ἕκαστα τούτων;* (350 b). Jeder Kenner des Laches denkt hier mit Sokrates sofort an den Soldaten, der auch ohne technische Fähigkeit in ungünstiger Position auf seinem Posten ausharrt und im Laches die höhere Tapferkeit zugebilligt erhält (193 a, vgl. S. 24). Stutzen muß er daher, wenn Protagoras auf die Frage: *οὐκοῦν οἱ θαρραλέοι οὗτοι καὶ ἀνδρεῖοί εἰσιν;* glatt antwortet: *αἰσχρὸν μεντἂν εἴη ἡ ἀνδρεία, ἐπεὶ οὗτοί γε μαινόμενοί εἰσιν.* Offenbar hat Protagoras an solche Fälle, wo jemand um eines hohen Zweckes willen sein Leben aufs Spiel setzt, überhaupt nicht gedacht. Sokrates sticht ihm das nicht auf und benutzt scheinbar die Gelegenheit, um schnell dem gewünschten Ziele zuzusteuern: „Du erklärst die *ἀνεπιστημόνως θαρραλέοι* für *μαινόμενοι,* während die *ἐπιστήμονες* zugleich *θαρραλέοι* sind. Müssen sie dann nicht auch *ἀνδρεῖοι* sein, *καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἡ σοφία ἂν ἀνδρεία εἴη;* (350 c). Aber Protagoras läßt sich nicht so schnell fangen wie Hippias. Er ist besser logisch geschult und weist Sokrates darauf hin, daß seine Prämisse *θαρραλεώτατοι δὲ ὄντες ἀνδρειότατοι* unzulässig sei, denn es sei ein logischer Fehler, den Satz *οἱ ἀνδρεῖοι θαρραλέοι εἰσί* umzukehren in *οἱ θαρραλέοι ἀνδρεῖοί εἰσι* (vgl. S. 62). Damit man die Beziehung auf den Hippias nicht verkenne, macht er das an dem Beispiel der *δύναμις* klar, die dort grade im Fehlschluß die Rolle spielte. So richtig der Satz sei: *οἱ ἰσχυροὶ δυνατοί εἰσι,* so unzulässig sei die Umkehrung *οἱ δυνατοὶ ἰσχυροί εἰσι.* Denn die *δύναμις* gehe nicht bloß aus der natürlichen Anlage hervor, auf der die *ἰσχύς* beruht, sondern auch aus Wissen, Wahnsinn, Zorn. Genau so sei es bei *θάρσος* und *ἀνδρεία.* Auch der Mut stamme aus denselben Quellen, aus technischer Fertigkeit, Wahnsinn und Zorn, aber auch aus der Naturanlage. Nur den Mut, der *ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται,* dürfe man als *ἀνδρεία* bezeichnen (351 b).

So ist die Frage nach dem Verhältnis der Einzeltugenden nur der durch den Laches bedingte Ausgangspunkt. Das Ziel ist der dort auch schon angedeutete Satz, daß alle Tugenden im Wissen vom Guten beschlossen sind, daß dieses das Wesen der Tugend ist. Und daß so Plato selbst das Gespräch aufgefaßt wissen will, das zeigen Sokrates' abschließende Worte: *Οὔτοι ἄλλου ἕνεκα ἐρωτῶ πάντα ταῦτα ἢ σκέψασθαι βουλόμενος πῶς ποτ' ἔχει τὰ περὶ ἀρετῆς καὶ τί ποτ' ἐστὶν αὐτό, ἡ ἀρετή* (360e). Mit einer hübschen Anspielung auf Protagoras' relati-

---

Man hat sich gewundert, daß Protagoras hier Sokrates die Unzulässigkeit eines Schlusses nachweisen darf, und hat dies wohl gar möglichst wegzudeuten gesucht (C. Ritter, Plato S. 333). Aber Plato will damit gerade dartun, daß er im Hippias bewußt einen Fehlschluß zugelassen hat. Daß aber hier Sokrates selber den Fehlschluß unbewußt machen wollte, ist nicht gesagt. Er stellt ja nur eine Frage, und wir haben viel eher die Empfindung, daß er als guter Spieler Protagoras einen Zug vorgibt, um dem Mißgestimmten die weitere Teilnahme an der Debatte zu erleichtern. An diese künstlerische Absicht Platos werden wir um so lieber denken, als uns so tatsächlich psychologisch verständlich wird, wie es kommt, daß Protagoras, der sich vorher so gegen die Debatte gesträubt hat, ihr jetzt gern folgt. Wichtiger ist aber natürlich noch, daß auf diese Weise Protagoras dazu geführt wird, seinen Standpunkt scharf zu formulieren und die Tapferkeit ausschießlich auf die Naturanlage zu gründen.

Daß wir dabei keinen Augenblick das Gefühl von Sokrates' Überlegenheit verlieren, dafür hat Plato schon gesorgt. Wie wir sahen, ist es eine bewußte Abweichung vom Laches, wenn Protagoras denen, die ohne technische Fähigkeit sich in Gefahr begeben, die Tapferkeit abspricht. Das darf er nach seiner eigenen Grundanschauung nicht tun. Denn damit schließt er alle *ἀνεπιστημόνως θαρραλέοι* von der Tapferkeit aus, obwohl sie doch gewiß zu den *φύσει θαρραλέοι*, also nach Protagoras' eigner Anschauung zu den *ἀνδρεῖοι* gehören können. Hier zeigt sich dieselbe Unklarheit, die wir im Mythos des Protagoras wahrnehmen konnten: Protagoras betrachtet einerseits die Tapferkeit als Naturanlage, andererseits bricht unwillkürlich bei ihm die Erkenntnis durch, daß das Fehlen des Wissens mit der Tugend unvereinbar sei. Und Sokrates hat sachlich ganz recht, wenn er aus Protagoras' Äußerungen folgert, daß ein enger Zusammenhang zwischen Wissen und Tugend bestehen müsse. Klarheit kann aber hier noch nicht erzielt werden, weil Protagoras keinen klaren Begriff davon hat, was unter Wissen zu verstehen ist, und nur an die technischen Fertigkeiten denkt. Wie bewußt Plato diese Unklarheit hervorkehrt, zeigt der Schluß des Abschnittes. Denn während er bei der *δύναμις* erklärt, sie stamme *ἀπὸ ἐπιστήμης, ἀπὸ μανίας καὶ θυμοῦ* oder *ἀπὸ φύσεως*, setzt er bei der Tapferkeit- wo sonst genau dieselben Ursachen angegeben werden, *ἀπὸ τέχνης* für *ἀπὸ ἐπιστήμης* ein (p. 351a). Die Widerlegung von Protagoras' Ansicht beginnt deshalb — scheinbar ganz unvermittelt — mit der Erörterung über das Endziel alles Handelns; aber sobald dann darüber Einigkeit erzielt ist, daß unser Handeln

vistischen Grundsatz[1]) erklärt er auch nachher als die Überzeugung, die sich ihm auf Grund der Untersuchung aufgedrängt hat, *ὡς πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη* (also die beiden Tugenden, die Protagoras von vornherein als eng verbunden und für die *πολιτικὴ ἀρετή* notwendig angesehen hatte) *καὶ ἡ ἀνδρεία* (361b) und schließt daran die wichtige Folgerung an *ᾧ τρόπῳ μάλιστ' ἂν διδακτὸν φανείη ἡ ἀρετή.* Während Protagoras' Antwort auf die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend so gut wie die sophistischen Deklamationen über das Thema unbefriedigt ausfallen mußten, ergibt sich aus der Erkenntnis, daß die Tugend ein Wissen ist, die Lehrbarkeit als notwendige Folgerung.

Lehren wird sie freilich, das ist natürlich die weitere Folgerung, nur der können, der das Wissen vom Guten besitzt. Unmöglich kann dieses aber ein Mann besitzen, der wie Protagoras über das Wesen der Sittlichkeit völlig im Unklaren ist und der Tugend den intellektuellen Charakter auf jede Weise zu nehmen sucht (*Πρωταγόρας . . ἔοικεν σπεύδοντι ὀλίγου πάντα μᾶλλον φανῆναι αὐτὸ ἢ ἐπιστήμην* 361b). Damit ist der Anspruch des *διδάσκαλος ἀρετῆς* erledigt. Der Nichtwisser Sokrates hat das Wissen vom

---

durch die Vorstellung eines künftigen Gutes oder Übels bestimmt wird — aus dem Laches 198b wird besonders die Erkenntnis übernommen, daß die Furcht eine *προσδοκία κακοῦ* ist (358d) — da greift Plato ausdrücklich auf unsern Abschnitt zurück (359b) und zeigt unter wörtlicher Rekapitulation, wo der Fehler des Protagoras saß. Dieser hat in der Tapferkeit deshalb einen bloßen Naturtrieb gesehen, weil er die Tapferen einfach als Draufgänger *ἴται* faßte, statt sich zu fragen, *ἐπὶ τί ἴται εἰσίν* (359c). Denn damit wäre er von selbst zu der Erkenntnis gekommen, daß man Leute, die ohne technische Fertigkeit ihr Leben fürs Vaterland opfern, nicht ohne weiteres verrückt und unsittlich (*αἰσχρόν* 350b) nennen kann und daß für die Tapferkeit die Verfolgung eines als gut erkannten Zieles, also das intellektuelle Moment entscheidend ist (vgl. bes. 360b).

Wenn Xenophon Mem. IV, 6, 10 beginnt *'Ανδρείαν δέ, ὦ Εὐθύδημε, ἆρα τῶν καλῶν νομίζεις εἶναι; Κάλλιστον μὲν οὖν ἔγωγε, ἔφη,* so kann die Übereinstimmung mit 349e *φέρε δή, τὴν ἀρετὴν καλόν τι φῄς εἶναι . . .; Κάλλιστον μὲν οὖν, ἔφη* kein Zufall sein. Auch das folgende zeigt dort deutlich, daß Xenophon den Protagoras für den Nachweis des intellektuellen Charakters der Tapferkeit benutzt, zu einer Zeit, wo Plato diesen längst preisgegeben hatte.

[1]) Der seinerseits mit seinem *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* wieder an das *ὁμοῦ πάντα χρήματα* und ähnliche Ausdrücke des Anaxagoras anknüpft (H. Gomperz. Soph. und Rhetorik S. 252. Übrigens spricht die Platostelle für Gomperz' Auffassung (S. 201), daß *πάντα χρήματα* in Protagoras' Satz nicht die Summe der konkreten Einzeldinge, sondern „alles" bedeutet).

Guten auch nicht, aber er formuliert auch hier wenigstens das Problem richtig und schreitet so über Protagoras hinaus. Neidlos erkennt dieser denn auch am Schluß die Tüchtigkeit des jüngeren Mannes an, der zu den höchsten Erwartungen berechtige (361 e). Aber wir dürfen dieses Urteil wohl auch umkehren, zumal wenn wir an das ganz andre Ende des Hippias denken: Neidlos erkennt auch der Sokratiker Plato an, daß Protagoras als Vorläufer der Sokratik gelten kann. Er ist es, der die sittliche Ausbildung zuerst als das Ziel hingestellt hat. Erreichen konnte er dieses Ziel von seinen Voraussetzungen aus nicht. So müssen andre an seine Stelle treten. Den richtigen Weg hat Sokrates gewiesen. Ob wohl auf ihm die Sokratiker das Ziel erreichen werden? Das wird davon abhängen, ob sie das Gute finden.

Aber haben wir denn ein Recht, diese positive Tendenz Plato zuzutrauen? Spricht denn Sokrates nicht ausdrücklich am Schlusse aus, daß das Gespräch ergebnislos verlaufen ist und beide sich im Kreise gedreht haben? Sehen wir ein wenig genauer zu, als es häufig geschieht. Ausdrücklich erklärt Sokrates p. 361 a, daß die wissenschaftliche Untersuchung, die er mit Protagoras geführt hat, zu dem positiven Ergebnis nötigt, daß die Tugend ein Wissen ist. Was ihn scheinbar hindert, dieses Ergebnis als sicher hinzustellen, ist nur die Voraussetzung, von der er ursprünglich ausgegangen ist. Die Sache liegt also genau wie im Laches. Dort war das ähnliche Ergebnis, daß die Tapferkeit ein Wissen vom Guten sei, allseitig wissenschaftlich gesichert worden und wurde nur deshalb als problematisch hingestellt, weil die ursprüngliche Hypothesis, daß die Tapferkeit nur ein Teil der Tugend sei, dagegen sprach (S. 28). Diese unbewiesene Hypothesis blieb also zu prüfen, und im Protagoras wird sie als unberechtigt erkannt. Auch in unserm Dialog muß sich also ein leidlich verständiger Leser — und mit solchen hat Plato doch wahrscheinlich gerechnet — sagen, daß Plato von ihm verlangt, er solle sich an den Anfang erinnern und sich die Frage vorlegen, ob denn die dort geäußerten Bedenken gegen die Lehrbarkeit der Tugend wirklich ausreichen, das Ergebnis der wissenschaftlichen Untersuchung zu erschüttern, ob diese Bedenken wirklich Sokrates' tiefster Überzeugung entsprangen.

῞Οθεν αὐτὸ ἡγοῦμαι οὐ διδακτὸν εἶναι μηδ᾽ ὑπ᾽ ἀνθρώπων παρασκευαστὸν ἀνθρώποις, δίκαιός εἰμι εἰπεῖν, so beginnt Sokra-

tes 319b und formuliert sein erstes Bedenken so: *ἐγὼ γὰρ Ἀθηναίους, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνες, φημὶ σοφοὺς εἶναι*, und die hören in politischen Dingen, in Fragen der *πολιτικὴ ἀρετή*, jeden an, ohne zu fragen, ob er etwas gelernt hat, *δῆλον γὰρ ὅτι οὐχ ἡγοῦνται διδακτὸν εἶναι*. — Also der von Protagoras nachher als widerspruchsvoll erkannte, von allen vernünftigen Hellenen unendlich oft gebrandmarkte *νόμος* der Athener soll von Sokrates ernsthaft genommen sein? Und der Mann, der oft genug erklärt hatte: *τῆς τῶν πολλῶν δόξης οὐ δεῖ ἡμᾶς φροντίζειν*, soll wohl gar im Ernste die Athener *σοφοί* genannt haben? Von einer ähnlichen *σοφία* geht aber auch das zweite Bedenken aus: *μὴ τοίνυν ὅτι τὸ κοινὸν τῆς πόλεως οὕτως ἔχει, ἀλλὰ ἰδίᾳ ἡμῖν οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἣν ἔχουσιν οὐχ οἷοί τε ἄλλοις παραδιδόναι* (319d). Das scharfe Urteil über die Praktiker, das wir im Gorgias lesen, hatte Plato, als er diese Stelle schrieb, gewiß noch nicht. Aber soviel ist doch wohl sicher: die *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν* im sokratischen Sinne hatten diese angeblichen *σοφώτατοι* für Plato sicher nicht, und jeder Leser des Folgenden konnte dieses Bedenken sich erledigen mit der Antwort, wer das Wissen vom Guten nicht habe, der könne auch keine Tugend lehren.

Der Dialog verläuft also ganz ähnlich wie der Laches. Sokrates geht von unbewiesenen vulgären Anschauungen aus, die er sich hier scheinbar zu eigen macht, um Protagoras zu einer Darstellung seines Standpunktes zu veranlassen. Die Unhaltbarkeit dieser Anschauung wird durch die wissenschaftliche Untersuchung erwiesen. Wenn dieses positive Ergebnis trotzdem nicht als sicher hingestellt wird, so kann der Grund nur der sein, daß es Plato widerstrebt, Sokrates wie einen Dogmatiker einzuführen, der befriedigt seine festen Sätze formuliert, statt an die Fülle von neuen Problemen zu denken, die sich anknüpfen, und auch dem Leser eine Kleinigkeit zum selbständigen Durchdenken zu überlassen.

Wirkliche Bedenken könnten uns freilich aus dem Gange der wissenschaftlichen Untersuchung selber aufsteigen. Denn bekanntlich wird schon in dem ersten Abschnitt 329d—334c die enge Verwandtschaft oder gar Identität von *δικαιοσύνη* und *ὁσιότης*, von *σωφροσύνη* und *σοφία* auf einem logisch nicht einwandfreien

Wege erwiesen. Aber wie man die Sache auch erklären mag, soviel ist zweifellos, daß wir nicht etwa wie im Hippias Trugschlüsse vor uns haben, die Plato bewußt anwendet, um ein absurdes Ergebnis zu erzielen[1]). Schon der Vergleich mit dem Laches, wo das ganz ähnliche Ergebnis einwandfrei erzielt wird, zeigt, daß auch hier Plato seine Beweise durchaus ernst meint. Andrerseits ist aber auch deutlich, daß Plato diesen Teil nur als ein Vorspiel betrachtet. Bei der Gerechtigkeit und Frömmigkeit deutet er selber an, daß ihm hier nicht daran liegt, ihr Verhältnis zu voller Evidenz zu bringen[2]). Die Untersuchung über *σωφροσύνη* und *ἀδικία* wird durch Protagoras' Schuld nicht zu Ende geführt, und der Leser ist gezwungen, sich den Beweis mit Hülfe des Charmides und der folgenden Untersuchungen zu ergänzen[3]). Im ganzen will Plato nur eine vorläufige Übereinstimmung darüber erzielen, daß Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Selbstbeherrschung, Weisheit eng verwandt sind. Diesen Satz gibt Protagoras, wie erwähnt, p. 349d ausdrücklich zu, obwohl ein wirklicher Zwang für ihn nach dem bisherigen Gange der Unter-

[1]) Eine Erklärung bei Stavenhagen *Χάριτες* S. 25ff. Ritters Deutung S. 320 scheint mir gekünstelt.

[2]) 332a wird das Gespräch abgebrochen und 333b begnügt sich Sokrates mit der Erklärung: *τὸ δὲ πρότερον αὖ ἐφάνη ἡμῖν ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὁσιότης σχεδόν τι ταὐτὸν ὄν.*

[3]) Protagoras selber bekennt als seine Ansicht *ὅτι οὐδεὶς ἀδικῶν σωφρονεῖ* (333c), was uns nach dem Mythos nicht verwundern kann. Da aber die Meinung der Menge anders lautet, so soll diese untersucht werden. Zunächst wird das *σωφρονεῖν* auf das *εὖ φρονεῖν, εὖ βουλεύεσθαι* zurückgeführt (333d). Wenn nun weiter Sokrates fragt, *εἰ εὖ πράττουσιν ἀδικοῦντες*, und von da aus zum Begriff des Guten übergeht, so muß uns der Charmides einfallen, wo Kritias 163e die Definition aufstellte *τὴν τῶν ἀγαθῶν πρᾶξιν σωφροσύνην εἶναι σαφῶς σοι διορίζομαι* und Sokrates diese an sich brauchbare Definition dadurch korrigiert, daß er den Begriff des bewußten Handelns, des Wissens vom Guten und Nützlichen einführt (164 vgl. S. 49). Natürlich sollen wir uns aber überhaupt im Anschluß an den Charmides gegenwärtig halten, daß die *σωφροσύνη* ein Wissen vom Guten sein muß, wenn sie selber nützlich sein soll. Im Protagoras geht Sokrates dann über zu der Frage, ob das Gute nicht mit dem Nützlichen identisch ist (333d). Wenn Protagoras antwortet *κἂν μὴ τοῖς ἀνθρώποις ὠφέλιμα ᾖ, ἔγωγε καλῶ ἀγαθά*, so schweben ihm offenbar solche Fälle vor, wo das sittlich gute Handeln dem Menschen äußere Nachteile bringt. Ob in solchem Falle wirklich eine Kollision zwischen *ἀγαθόν* und *ὠφέλιμον* vorliegt, das will Sokrates nun prüfen. Aber Protagoras, der sehr wohl fühlt, daß er den Unterschied von *ἀγαθόν* und *ὠφέλιμον* nicht werde aufrecht erhalten können, wenn

suchung noch nicht vorliegt. Plato glaubt sich offenbar dieses Vorgehen nach den eigenen künstlerischen Voraussetzungen gestatten zu können, da Protagoras selber im Mythos diese Tugenden als eng verwandt betrachtet (vgl. S. 80) und der historische Protagoras wohl sich ähnlich geäußert hatte. Die absolute Berechtigung liegt aber erst darin, daß der Beweis, der dann bezüglich der am weitesten abliegenden Tugend, der Tapferkeit, geführt wird, sich leicht auf die übrigen Tugenden übertragen läßt, jedenfalls den Punkt behandelt, der nach Plato für die Auffassung von der Tugend überhaupt entscheidend ist, die Frage, ob die Tugend intellektuell bestimmt ist oder nicht[1]).

Auch dieser große Beweis (349e—360d) hat etwas Auffallendes. Plato geht nämlich, wie schon im letzten Teil des Vorspiels (333c), von den Anschauungen der Menge aus, die einen Gegensatz von Gut und Angenehm annimmt und deshalb es für möglich hält, daß jemand unter dem Einfluß der Lust das Schlechte tut. Ihr wird gezeigt, daß in solchem Falle nur die

er im sittlich Guten ein absolutes ἀγαθόν anerkenne, weicht aus, indem er — im Gegensatz zu seinen innersten Neigungen — sich ganz auf die Relativität des Guten zurückzieht. Damit wird der Gedankengang unterbrochen. Aber hier ist es doch ganz deutlich, daß bei dem scheinbar ergebnislosen Abschluß Plato vom Leser verlangt, er solle sich den Abschluß selber suchen oder jedenfalls die Formulierung des Problemes empfinden. Es lautet: „Ist es denkbar, daß das sittlich Gute dem Menschen jemals Schaden bringt? Ist es denkbar, daß das Unrechttun jemals vorteilhaft ist?“ Wird die Frage, wie Plato erwartet, verneint, so ergibt sich die Folgerung, daß die Ungerechtigkeit zurückzuführen ist auf einen Mangel an Einsicht in das Gute und wahrhaft Nützliche. Und sollte wirklich ein Leser diese Folgerung nicht selber ziehen können, so sagt ihm Sokrates gleich drauf bei der Gedichtinterpretation *οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἡγεῖται οὐδένα ἄνθρωπον . . . αἰσχρά τε καὶ κακὰ ἑκόντα ἐργάζεσθαι* (345e), und erklärt dann in der wissenschaftlichen Untersuchung nochmals: *οὐδ' ἔστι τοῦτο ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν* (358d). Ich denke, wir sehen jetzt, wie bewußt Plato den Dialog komponiert hat, wie auch die Gedichtinterpretation mit den übrigen Teilen zusammenhängt.

Aber warum hat denn Plato den Beweis, daß das Unrechttun stets für den Menschen schädlich sei, nicht ausdrücklich gebracht, um sein Thema voll zu erledigen? Die Antwort ist leicht. Dann hätte er eben einen großen Teil der Untersuchungen, die wir jetzt im Gorgias lesen, schon hier bringen müssen, und vorläufig war der Künstler in Plato noch zu mächtig, um unförmliche Gesprächskolosse zuzulassen.

[1]) Wie der Beweis auch direkt auf das Vorspiel zurückwirkt, ist in der vorigen Anmerkung gezeigt.

kleinere Lust aus Mangel an Einsicht der größeren vorgezogen wird. Und erst von da aus weist Plato nach, daß jedes Schlechthandeln, auch das feige Verhalten, auf einer Unwissenheit, jedes Richtighandeln, auch die Tapferkeit, auf der richtigen Bewertung, auf dem Wissen vom Guten beruht.

Wie kommt Plato, der sich doch sonst um die Anschauungen der Menge nicht kümmert, zu diesem Verfahren? Da müssen wir vor allem daran denken, daß dieser Hauptteil des Protagoras eine genaue Parallele des Laches ist und dasselbe Beweisthema hat, daß die Tapferkeit ein Wissen vom Guten ist. Plato muß also den dort gegebenen Beweis selbst für nicht ausreichend gehalten haben. Tatsächlich haben auch wir beim Lesen des Laches diese Empfindung. Denn gerade das, was für uns das Bedenklichste ist, die rein intellektuelle Auffassung der Tapferkeit, wird dort einfach zugrunde gelegt (195a). Freilich werden dann ein paar Einwürfe widerlegt, die sich vom Boden der Sokratik aus erheben, aber die Überzeugung, daß die Tapferkeit ein Wissen ist, kann dort doch nur der mitnehmen, der innerlich eben schon vom sokratischen Intellektualismus durchdrungen ist.

Dabei ist es selbstverständlich, daß dieser Intellektualismus dem Volksempfinden durchaus widersprach. Dem gab Euripides Ausdruck, wenn er Phaidra sagen läßt (Hipp. 380):

τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γιγνώσκομεν,
οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὕπο,
οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ
ἄλλην τινά,

oder wenn Medea erklärt (1078):

καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.

So pflegte ja auch das Volk von einem *κρείττων ἑαυτοῦ, ἥττων γαστρός* oder *ἡδονῆς*, vom *ἡττᾶσθαι ὑφ' ἡδονῆς* (Thukyd. III, 38, 7, Lysias 21, 19 und in der Phaidrosrede 233c *οὐχ ὑπ' ἔρωτος ἡττώμενος ἀλλ' ἐμαυτοῦ κρατῶν*), vom *ἄρχεσθαι ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν* (Xen. Mem. IV, 5, 3 u. ö.) zu sprechen. Wenn Plato im Laches diese Anschauung ganz ignoriert, so tut er das offenbar, weil er sich die Auseinandersetzung für ein anderes Mal aufspart.

Der Protagoras sollte die Ergänzung bringen. Aber dabei ergab sich eine Schwierigkeit. Die Sophisten hatten freilich

keine feste psychologische Anschauung, und Protagoras ist unklar genug, die Tapferkeit ausschließlich auf die Naturanlage zurückzuführen. Aber prinzipiell müssen diese Männer, die durch ihren Unterricht den Menschen erziehen wollen, naturgemäß im Gegensatz zur vulgären Anschauung dem Intellektualismus zuneigen und den Prinzipat des Wissens betonen, und es ist ganz gewiß den Sophisten aus dem Herzen gesprochen, wenn bei Plato Protagoras auf die Frage, *ἆρα καὶ σοὶ δοκεῖ . . ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ' ἄττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύῃ*; mit aller Bestimmtheit 352d erklärt: *καὶ δοκεῖ ὥσπερ σὺ λέγεις, ὦ Σώκρατες, καὶ ἅμα εἴπερ τῳ ἄλλῳ αἰσχρόν ἐστι καὶ ἐμοὶ σοφίαν καὶ ἐπιστήμην μὴ οὐχὶ πάντων κράτιστον φάναι εἶναι τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων.* Und dabei bleibt er auch, als Sokrates ihn ausdrücklich darauf aufmerksam macht, daß er damit in Widerspruch zur öffentlichen Meinung gerät: *οἶσθα οὖν ὅτι οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐμοί τε καὶ σοὶ οὐ πείθονται, ἀλλὰ πολλούς φασι γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν*; Unwillkürlich fallen einem hier Phaidras Worte ein, und jedenfalls muß es Euripides sich gefallen lassen, daß er hier zu den *πολλοί* gerechnet wird, denen als geschlossene Phalanx die Intellektualisten entgegentreten. Und daß zu diesen sowohl die Sokratiker wie die Sophisten, jedenfalls Protagoras, prinzipiell gehören, daß sie in diesem Punkte vollkommen einig sind, das stellt Plato mit aller Bestimmtheit hier am Anfang des letzten Teiles fest.

Damit ist aber gesagt, daß eine Debatte über diesen Punkt zwischen Sokrates und Protagoras an sich nicht möglich war. Und wenn Plato nicht etwa einen Vertreter der *πολλοί*, einen Praktiker einführen wollte — das hätte aber das Interesse von der Hauptfigur und dem Hauptproblem abgelenkt[1]) — so mußte er nach einem Ausweg suchen, und echt sokratisch ist es, wenn er zu diesem Zwecke Sokrates ein Gespräch mit einem fingierten Vertreter der *πολλοί* halten läßt (353—357). Ausdrücklich hebt Plato am Schluß dieses Gesprächs noch einmal hervor, daß die Sokratik mit dem Sophisten hier auf gleichem Boden steht und Sokrates dehnt absichtlich diese Übereinstimmung auf Hippias

[1]) Man denke an den Kallikles des Gorgias.

und Prodikos aus — *κοινὸς γὰρ δὴ ἔστω ὑμῖν ὁ λόγος* (358 a) — und läßt sich von ihnen bestätigen, daß die vulgäre Anschauung widerlegt ist[1]).

Bringt nun der Abschnitt tatsächlich das, was wir als Ergänzung zum Laches für notwendig hielten? Enthält er den Beweis, daß die Tugend intellektuell ist?

Plato sucht zu zeigen, daß das *ἡττᾶσθαι τῶν ἡδονῶν* weiter nichts ist als eine falsche Entscheidung des Intellekts, indem man gegenüber der augenblicklichen Lust, die eine Handlung bringt, die zukünftigen Schmerzen und Unannehmlichkeiten, die aus ihr folgen müssen, zu gering einschätzt. Daraus folgert er weiter, daß das richtige Verhalten des Menschen, die Tugend, auf einer richtigen Abschätzung gegenwärtiger und künftiger Lust beruhe, also eine Meßkunst sei, die aus der Fähigkeit, Werturteile zu fällen, aus dem Wissen vom Guten und Schlechten stamme.

Die Unzulänglichkeit dieser Beweisführung empfindet man am stärksten, wenn man an die Debatten der hellenistischen Zeit denkt, wo Stoiker und Peripatetiker darüber streiten, ob bei Medea, wenn sie erklärt *καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά, θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων*, wirklich ein Unterliegen des Intellekts gegenüber unvernünftigen Trieben oder nur ein intellektueller Akt, ein falsches Urteil statthat (z. B. Chrysipp fr. eth. 473). Denn Plato setzt ohne weiteres voraus, daß auch der *ἥττων ἡδονῆς* der Lust nur deshalb fröhnt, weil er sich verstandesmäßig für die Lust entscheidet. Plato nimmt also das eigentliche Beweisthema, daß hier der Intellekt das Handeln bestimmt, einfach vorweg und führt auf dieser Basis die Untersuchung. Daß hier ein psychologisches Problem vorliegt, sieht er überhaupt nicht. Verwundern kann uns das nicht, denn seine Zeitgenossen sehen es ebensowenig — wenigstens die ganz im Banne des Rationalismus stehenden Träger der Aufklärung; Euripides, den Plato hier zur Masse wirft, blickt tiefer ins Menschenherz — und wir beobachten ja bei Plato selber, wie erst all-

---

[1]) Natürlich sorgt Plato dafür, daß wir nun diese Gemeinschaft nicht zu weit ausdehnen. Laut ertönt der Beifall der Sophisten zu dem ihnen genehmen Ergebnis (358 a), zumal Sokrates mit dem Rate an die *πολλοί* geschlossen hat, sie sollen sich von ihrer Unwissenheit durch die berufenen Seelenärzte, die Sophisten, kurieren lassen und die Kosten der Kur nicht scheuen (357 e). Die Ironie, die sie nicht merken, empfindet der Leser um so stärker.

mählich ihm die Bedeutung des Problems aufgeht. Im vierten Buche des Staates stellt er den Widerstreit von Urteil und Trieb dar, um damit die Verschiedenheit der psychischen Funktionen zu erweisen. Aber die Ausführlichkeit und der ganze Ton der Beweisführung zeigen uns deutlich, wie neu die Entdeckung dieses Widerstreites für ihn selber ist, wie genau er ihn und die daraus sich ergebenden Folgerungen glaubt den Lesern erläutern zu müssen (436 ff.). Nirgends ermißt man die gewaltige Entwicklung in Platos psychologischer Erkenntnis deutlicher, als wenn man diese Ausführung mit der des Protagoras vergleicht. Er selber ignoriert im Staat seine frühere Darstellung, sieht sie als überwundenen Standpunkt an. Aber daran, daß er im Protagoras geglaubt hat, die vulgäre Anschauung vollkommen zu widerlegen und den intellektuellen Charakter der Tugend zu erweisen, ist nicht zu zweifeln.

Mit der einheitlichen Auffassung der psychischen Funktionen hängt es eng zusammen, daß Plato hier auch das Ziel des menschlichen Strebens als einheitlich zu erweisen unternimmt. Auch hier tritt er der vulgären Anschauung entgegen. Denn die kennt zwei Zielpunkte des Handelns, die Lust und das Gute, und geht von der Voraussetzung aus, daß beide nur zu oft im Gegensatze stehen. Wenn sie von einem Unterliegen gegenüber der Lust spricht, so meint sie, daß der Mensch zwar das Gute sieht, das er eigentlich tun sollte, aber das Schlechte tut. weil die Lust ihn lockt (352d). Als das Gute schwebt dabei teils das Vorteilhafte, teils in unklarer Weise der Begriff des Sittlichen vor, das eigentlich das Ziel des Handelns sein müßte. Aber das Gute ist oft so bitter, das Schlechte so süß, und im Grunde ist doch der Dumme, wer das Gute tut. Demgegenüber glaubt Plato zeigen zu können, daß ein Widerstreit zwischen Gut und Angenehm in Wahrheit nicht besteht, daß jedem Menschen ein einheitliches Ziel des Strebens vorschwebt (351 c). Auch wer ganz bewußt die Lust vom Guten scheidet und ihr allein fröhnt, verzichtet doch gelegentlich auf einen Genuß, der ihm übel bekommen würde, unterzieht sich einer schmerzlichen Operation, von der er Genesung erhofft. Das tut er, weil er meint, daß die Operation für ihn gut und vorteilhaft ist. Gut ist sie aber deshalb für ihn, weil sie ihm für den augenblicklichen Schmerz ein höheres Maß von Lust erwirkt (354 a). Alles aber, was Lust bewirkt, kann als

ἡδύ aufgefaßt werden — mit guter Absicht ist die Definition an den Anfang gestellt *ἡδέα ἐστὶ τὰ ἡδονῆς μετέχοντα ἢ ποιοῦντα ἡδονήν* (351 c) —, daher ließ sich folgerichtig selbst diese Operation, weil sie *ἡδονὴν ποιεῖ*, als *ἡδύ* bezeichnen. Plato hat das nicht ausdrücklich ausgesprochen, teils weil er den Schein der Paradoxie vermeiden wollte, teils weil in diesem Falle ein Gemisch von *ἡδύ* und *ἀνιαρόν* vorliegt, bei dem nur die Zusammenrechnung ein Plus von *ἡδύ* ergibt. Wichtiger ist ihm die Feststellung, daß das Werturteil „gut" bei diesem Standpunkt zurückzuführen ist auf den Begriff des *ἡδύ*, das als einheitliches Ziel des Handelns vorschwebt. Nur das ist gut, was Lust vermittelt, und umgekehrt ist natürlich die Lust das für den Menschen Gute und Vorteilhafte, aber freilich nur die Lust, sofern sie keine Unlust nach sich zieht (354 c — e).

Damit ergibt sich die Antwort auf das Thema, das 351 c gestellt war. Dort hatte Sokrates gefragt: *μὴ καὶ σύ, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἡδέ' ἄττα καλεῖς κακὰ καὶ ἀνιαρὰ ἀγαθά; ἐγὼ γὰρ λέγω, καθ' ὃ ἡδέα ἐστίν, ἆρα κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγαθά, μὴ εἴ τι ἀπ' αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο; καὶ αὖθις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως οὕτως οὐ καθ' ὅσον ἀνιαρά, κακά*; und da Protagoras es für vorsichtiger hält, die *ἡδέα* in gute, schlechte und indifferente einzuteilen, hatte er 351 e nochmals das Thema präzisiert: *τοῦτο τοίνυν λέγω, καθ' ὅσον ἡδέα ἐστίν, εἰ οὐκ ἀγαθά, τὴν ἡδονὴν αὐτὴν ἐρωτῶν εἰ οὐκ ἀγαθόν ἐστιν.* Jetzt ergibt sich, daß diese Frage tatsächlich zu bejahen ist. Aber allerdings ist auch deutlich geworden, warum es nötig war, den Begriff des *ἡδύ* so scharf zu umgrenzen, wie es Sokrates tut. Denn nicht alles, was man gewöhnlich *ἡδύ* nennt, verdient diesen Namen. Die *κακὰ ἡδέα*, von denen die *πολλοί* reden, sind in Wahrheit gar keine *ἡδέα*, da sie, wenn auch nur für die Zukunft, ein Plus von *ἀνιαρόν* in sich bergen. Nur ihre *ἀγαθὰ ἡδέα* verdienen den Namen *ἡδέα*, und sie sind gleichzeitig wirklich etwas Gutes.

So ergibt sich statt des Widerstreites von *ἀγαθόν* und *ἡδύ* grade vom Standpunkt der vulgären Anschauung aus die Identität beider Begriffe und die Einheitlichkeit des Lebenszieles.

Aber Plato nimmt für diese Auffassung auch absolute Geltung in Anspruch. Denn wo er sich von der Auseinandersetzung mit den *πολλοί* abwendet, läßt er sich ausdrücklich auch von den

Sophisten bestätigen: *ὁμολογεῖτε ἄρα τὸ μὲν ἡδὺ ἀγαθὸν εἶναι τὸ δὲ ἀνιαρὸν κακόν* (358a). Auch hier müssen wir natürlich uns gegenwärtig halten, daß *ἡδύ* nur die reine Lust ist, die keine Unlust im Gefolge hat. Wollen wir nun verstehen, wie Plato zu dieser Auffassung gekommen ist, so gilt es, auf den Satz zurückzublicken, den er zum Ausgangspunkt der Debatte macht (351b): Es ist die Identität des *εὖ ζῆν* und des *ἡδέως ζῆν*. Daß mit dem *εὖ ζῆν* nicht bloß das glückliche, sondern das sittliche Leben gemeint ist, ergibt das Folgende. Als nämlich Sokrates folgert *τὸ ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν*, will Protagoras die Einschränkung machen, *εἴπερ τοῖς καλοῖς γε ζῴη ἡδόμενος*. Diese Einschränkung erklärt Sokrates für unnötig, weil die *ἡδέα* zugleich gut seien. Das zeigt er in der vorher geschilderten Weise und greift dann sofort 358b auf den Begriff *καλόν* zurück: *αἱ ἐπὶ τούτου πράξεις ἅπασαι, ἐπὶ τοῦ ἀλύπως ζῆν καὶ ἡδέως, ἆρ᾽ οὐ καλαί*; diese *καλαὶ πράξεις*, die zum *ἡδέως ζῆν* führen, sind aber die sittlichen Handlungen, von denen im folgenden besonders die tapferen besprochen werden. Natürlich will nun Plato nicht etwa wie Epikur die Tugenden zu Dienerinnen der Lust machen und in ihnen nur das Mittel sehen, um möglichst viel Lust, womöglich gar körperliche Lust zu gewinnen, und noch weniger denkt er daran, die einzelne Lust zum Prinzip des Handelns zu erheben. Ziel bleibt für ihn das sittlich Gute, aber sein Optimismus sagt ihm, daß das sittliche Leben als das *εὖ ζῆν* die Glückseligkeit und die höchste Lust verbürgt. Und mag auch die einzelne sittliche Handlung oft von körperlichem Schmerze begleitet sein, sie ist doch etwas, was ein viel größeres Maß von Lustgefühl für die Zukunft verspricht, ist ein *ποιοῦν ἡδονήν* und damit *ἡδύ*. Andrerseits liegt kein Bedenken vor, das *ἡδύ* für ein Gut zu erklären. Man muß nur festhalten, daß wahrhaft *ἡδύ* nur das ist, was nie zur Quelle der Unlust werden kann. Und das wird in erster Linie wieder das Lustgefühl sein, das sich aus der sittlichen Handlung ergibt. Jedenfalls ist ein dauerndes *ἡδέως ζῆν* nur denkbar in Verbindung mit dem sittlichen Leben.

So ist Plato dazu gekommen, die Lust nicht bloß wie Aristoteles für das Wohlgefühl zu erklären, das die vollkommene Handlung begleitet, sondern gradezu sie mit dem Guten, das das eigentliche *ποιοῦν ἡδονήν* ist, zu identifizieren. Das *dulce est pro patria mori* hat für ihn den tiefen Sinn, daß die Hingabe

des Lebens als freie sittliche Tat vom höchsten, edelsten Lustgefühl begleitet ist. Und der Feigling flieht den Tod nur, weil er von dieser höchsten Lust nichts weiß.

Er weiß nichts von ihr — damit werden wir auf das ursprüngliche Problem zurückgeführt. Denn diese Identifikation des Guten und Angenehmen, die einheitliche Auffassung des Lebenszieles ermöglicht erst vollständig, die psychischen Vorgänge als intellektuell bestimmt aufzufassen. Denn nun ergibt sich für Plato ohne weiteres, daß das *ἡττᾶσθαι τῆς ἡδονῆς* nichts ist als falsches Urteil über das eigentliche *ἡδύ*, das man als letztes Ziel hat[1]). Ohne weiteres ist jetzt klar, daß niemand aus Vorsatz das Schlechte tut, das für ihn schädlich ist und *λύπην ποιεῖ*. Jetzt kann sich auch Protagoras der Folgerung nicht entziehen, daß die tapfere Handlung nichts andres ist als die bewußte Wahl des als gut Erkannten (359—360e)[2]), und der Leser kann sich nunmehr den 333e abgebrochenen Beweis[3]) dahin ergänzen, daß die *σωφροσύνη* wie die *δικαιοσύνη* in dem bewußten Tun des für den Menschen Guten und Vorteilhaften, in derselben *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν*, die der Tapferkeit zugrunde liegt, ihr eigentliches Wesen haben.

Was Plato hier bieten will, ist im Kern nichts andres als das, was er später im Staat versucht hat. Es ist der Nachweis, daß das sittlich Gute für den Menschen zugleich das Vorteilhafte und Glückseligmachende ist. Zu diesem Zwecke hat er sich des Begriffes *ἡδύ* bedient. Er ist sich der Kühnheit des Schrittes bewußt gewesen. Das zeigen die ernsten Bedenken, die er Protagoras p. 351d in den Mund legt: *Οὐκ οἶδα, ὦ Σώκρατες, ἁπλῶς οὕτως, ὡς σὺ ἐρωτᾷς, εἰ ἐμοὶ ἀποκριτέον ἐστὶν ὡς τὰ ἡδέα τε ἀγαθά ἐστιν ἅπαντα καὶ τὰ ἀνιαρὰ κακά· ἀλλά μοι δοκεῖ οὐ μόνον πρὸς τὴν νῦν ἀπόκρισιν ἐμοὶ ἀσφαλέστερον εἶναι ἀποκρίνασθαι, ἀλλὰ καὶ πρὸς πάντα τὸν ἄλλον βίον τὸν ἐμόν, ὅτι ἔστι μὲν ἃ τῶν ἡδέων οὐκ ἔστιν ἀγαθά, ἔστι δ'αὖ καὶ ἃ τῶν ἀνιαρῶν οὐκ ἔστι*

---

[1]) Hier schwebt schon der Unterschied von Endziel und Ziel der einzelnen Handlung vor, den der Gorgias 467. 8 ausführt.

[2]) Sie wird als *σοφία δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν* definiert (360d). *Μὴ δεινῶν* ist offenbar deshalb für das *θαρραλέων* des Laches (194 extr.) in der sokratischen Definition eingesetzt, weil im Protagoras der Begriff *θαρραλέος* als Oberbegriff von *ἀνδρεῖος* verwertet ist (349e vgl. S. 94[1]).

[3]) Vgl. S. 99[1].

κακά, ἔστι δ' ἃ ἔστι, καὶ τρίτον ἃ οὐδέτερα, οὔτε κακὰ οὔτ' ἀγαθά. Als Plato diese Worte schrieb, da hat er geglaubt, die Bedenken überwinden zu können (vgl. p. 351 e). An dieser Auffassung ist er, das werden wir beim Gorgias sehen, bald irre geworden, und hat eine scharfe Scheidung der Begriffe *ἡδύ* und *ἀγαθόν* vollzogen. Aber daß die reine Lust etwas Gutes ist, daß sie die Begleiterin des Sittlichen ist, das hat er — das werden wir dort auch sehen — festgehalten.

Ob Plato in dem letzten Abschnitt des Gesprächs ganz original ist, darf man vielleicht bezweifeln. Denn die ganze Lehre, daß des Menschen Aufgabe die Meßkunst sei, die zwischen gegenwärtigen und künftigen Lüsten abwäge, macht doch sehr den Eindruck, als sei sie auf dem Boden der Hedonik gewachsen. Und tatsächlich kehren grade die Hauptpunkte dieser Abschätzungslehre bei Epikur (fr. 439 Anf. 442. p. 63, 5 ff. u. ö.) in so frappanter Weise wieder, daß ein Zusammenhang zweifellos besteht. Gewiß hat aber Epikur nicht aus dem Protagoras geschöpft, sondern aus einem andern Hedoniker, an den auch Plato anknüpft. Man denkt natürlich an Aristipp, und jedenfalls würde die Bilanzierung der Lust, wenn sie sich auch für diesen nicht sicher beweisen läßt, vortrefflich in seine Anschauungen passen. Ist das richtig, so hat Plato die Hedonik Aristipps auf eine höhere Stufe zu heben gesucht, indem er für das wahre *ἡδύ* nicht den körperlichen Vorgang erklärte, sondern das Wohlgefühl, das die gute Tat begleitet. Aber das bleibt natürlich unsicher.

Der Protagoras ist so fein komponiert wie kaum ein andrer Dialog. Selbst die Teile, die nur in loser Verbindung mit dem Hauptgespräche stehen, hängen innerlich mit diesem eng zusammen. Selbst die Gedichtinterpretation, die scheinbar rein künstlerischen Zwecken dient, spinnt inhaltlich, wie wir sahen (S. 99[1]), den Faden weiter, der vorher abgerissen schien, und von ihr aus wird derselbe Faden an den zweiten Teil des Gespräches geknüpft[1]). Die beiden Teile des Hauptgespräches, die durch das lange Zwischenspiel und die Dichterinterpretation getrennt sind, ergänzen sich genau wie zwei durch die Parabase getrennte Teile der Komödie (S. 100). Und wenn dabei für die Verteilung

[1]) Natürlich soll die Gedichtinterpretation auch zeigen, daß dieses beliebte Stück der sophistischen Erziehung ganz subjektiven Charakter trägt und darum keinen absoluten Wert hat. Vgl. S. 84.

des Stoffes besonders wichtig ist, daß Protagoras der Tapferkeit eine Sonderstellung gegenüber den übrigen Tugenden zuweist, so sind wir darauf schon durch den Mythos des Sophisten vorbereitet (vgl. S. 93). An diesem Mythos übt die folgende Debatte über das Wesen der Tugend die beste Kritik. Und wie der Mythos uns die Unklarheit des Sophisten illustriert, so zeigt uns die Debatte Sokrates als Beherrscher der einzigen Methode, die zur Klarheit führen kann. Ohne Klarheit über das Wesen der Tugend ist aber auch die von den Sophisten so oft behandelte Frage nach ihrer Lehrbarkeit nicht zu entscheiden. So hängt diese Frage mit der Hauptdebatte aufs engste zusammen. Alles aber zeigt uns, wie recht Sokrates hatte, wenn er im Vorgespräch den Jüngling zur Vorsicht gegenüber den Sophisten mahnt, die sich selber über den Charakter ihrer Lehren nicht klar sind. — So schließen sich alle einzelnen Teile zu einem organischen Ganzen zusammen, und sie alle eint die Tendenz, die Tugend als das Wissen vom Guten zu erweisen und die Sokratiker als die einzigen hinzustellen, die als Lehrer der Tugend in Betracht kommen. Ob sie das Wissen vom Guten schon haben, das wissen wir nicht. Aber auf dem richtigen Wege sind sie.

Im Protagoras tritt in der Schilderung der Situation und der Charaktere wie in der ganzen Komposition die künstlerische Meisterschaft des jungen Plato in solchem Maße zu Tage, daß man es verstehen kann, wenn in moderner Zeit künstlerisch orientierte Leser in dieser Kunst den eigentlichen Zweck Platos sehen. Aber ganz gewiß hat Plato, das hat uns hoffentlich die Interpretation gelehrt, im Protagoras kein bloßes Spiel geben wollen. Sehr ernste Probleme verbergen sich unter der heitern Hülle. Auch der Dichter dieser Komödie wollte *διδάσκαλος* des Volkes sein.

Für die Zeit, wo der Protagoras verfaßt ist, gibt uns der Dialog selber keine sicheren Anhaltspunkte[1]). Immerhin wird man wohl sagen dürfen, daß die zwischen Apol. 19e und Prot. 316c, zwischen Apol. 24. 5 und Prot. 325cff. bestehenden Beziehungen (vgl. S. 79 und S. 89) sich ungezwungen psychologisch nur erklären lassen, wenn die Apologie vorangegangen ist. Auch wird es, hoffe ich, manchen geben, der meint, es wäre nicht über-

---

[1]) Daraus, daß Plato 350a anführt, selbst die durch Tapferkeit nicht sonderlich berühmten *πελταστικοί* würden durch ihre technische Fertigkeit *θαρραλεώτεροι,* ist garnichts zu schließen. Vgl. Xen. An. I, 3, 3. 6. 9. ö.

mäßig geschmackvoll gewesen, wenn Plato bei Lebzeiten des Sokrates seinem Lehrer attestiert hätte, er sei ein durch seine Klugheit berühmter Mann[1]).

Aber das ist natürlich ein Argument, das höchstens subjektive Überzeugungskraft hat. Und viel mehr möchte ich auch nicht für die Besprechung einer andern Stelle in Anspruch nehmen. Im Simonidesgedichte interpungiert Plato, wie wir sahen (S. 84), gegen des Dichters Willen *πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω ἑκών, ὅστις ἔρδῃ μηδὲν αἰσχρόν* (345cff.). Er tat es zunächst, um in Simonides' Worte die sokratische Überzeugung, daß niemand absichtlich Unrecht tut, hineinzudeuten (vgl. S. 89[1]). Aber sehr auffallend ist es, wie er den Gedanken *φιλέω ἑκών* erläutert. „Ein guter Mann kann in die Lage kommen, auch gegen seinen Willen andern Lob und Liebe zollen zu müssen, wenn nämlich Vater, Mutter oder auch das Vaterland ein verkehrtes Verhalten zeigen. Die Schlechten haben in solchem Falle, meint Simonides, ihre Freude daran, die Fehler der Eltern oder des Vaterlandes aufzudecken, um daraufhin jeder Verpflichtung gegen diese ledig zu werden, *τοὺς δ' ἀγαθοὺς ἐπικρύπτεσθαί τε καὶ ἐπαινεῖν ἀναγκάζεσθαι, καὶ ἄν τι ὀργισθῶσιν τοῖς γονεῦσιν ἢ πατρίδι ἀδικηθέντες, αὐτοὺς ἑαυτοὺς παραμυθεῖσθαι καὶ διαλλάττεσθαι προσαναγκάζοντας ἑαυτοὺς φιλεῖν τοὺς ἑαυτῶν καὶ ἐπαινεῖν* (346a)." Wie kommt Plato dazu, hier ausführlich vom Vaterlande zu sprechen und es dreimal ausdrücklich mit den Eltern zu vergleichen, wo doch das Simonidesgedicht nur von Individuen redet? Ein Motiv, das durch die Interpretation des Gedichtes oder überhaupt durch den Dialog selber gegeben wäre, wird man vergeblich suchen. Um so näher liegt es, an ein anderes Motiv zu denken. Im Kriton verficht ja Plato den Satz, daß man unter keinen Umständen Unrecht mit Unrecht vergelten dürfe, am wenigsten dem Vaterlande gegenüber, das Vaterstelle an uns vertritt, in dessen Schutze wir aufgewachsen sind. *ἢ οὕτως εἶ σοφός*, sagen dort die Gesetze zu Sokrates (51a), *ὥστε λέληθέν σε ὅτι μητρός τε καὶ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἁπάντων τιμιώτερόν ἐστιν πατρὶς καὶ σεμνότερον καὶ ἁγιώτερον καὶ ἐν μείζονι μοίρᾳ καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς νοῦν ἔχουσι;* „Ihm muß man sich fügen, auch wenn es Unrecht tut,

[1]) Andres besagt doch die Prophezeiung des Protagoras am Schluß (361e) nicht.

darf nicht widersprechen. Man mag versuchen, gütlich zu gerechterem Verhalten zu überreden, *βιάζεσθαι δὲ οὐχ ὅσιον οὔτε μητέρα οὔτε πατέρα, πολὺ δὲ τούτων ἔτι ἧττον τὴν πατρίδα.*“ Über vier Jahrzehnte waren verstrichen, seit Plato dies geschrieben, da hielt man ihm höhnisch vor, warum er denn mit seinen politischen Reformen nicht in der Heimat angefangen habe. Die Antwort gab Plato an einer Stelle des siebenten Briefes (321 b—d): „Einen Sklaven kann ich wohl zwingen, nach meinem Willen zu leben, *πατέρα δὲ ἢ μητέρα οὐχ ὅσιον ἡγοῦμαι προσβιάζεσθαι . . . . ταὐτὸν δὴ καὶ περὶ πόλεως αὐτοῦ διανοούμενον χρὴ ζῆν τὸν ἔμφρονα.* Auch da darf man keinen Zwang ausüben, nicht mit Gewalt und Blutvergießen eine neue Verfassung einführen, sondern man muß sich zurückhalten und Gott das eigne Los wie das des Vaterlandes anheimstellen“ [1]). Ist es nicht derselbe Geist, der aus den goldenen Worten des Protagoras spricht, und ist es zu kühn, wenn wir nun in diesen ein Bekenntnis sehen, so persönlich wie das der beiden andern Stellen? „Gewiß, Athen hat Unrecht getan, und den Grimm über sein Verhalten fühle ich so gut wie einer. Aber wenn nun Heißsporne kommen und Athens Schande möglichst breit treten und seine Ehre in den Staub ziehen, so mache ich nicht mit. Schwer genug mag es mir mein Athen machen an ihm festzuhalten. Aber es bleibt mein Vaterland, und was ich ihm schuldig bin, das werde ich ihm nicht versagen, und müßte ich mich zur Liebe zwingen.“ Daß in diesem Falle das Unrecht, auf das Plato anspielt, kein andres ist als der Tod des Sokrates, liegt an sich nahe und wird durch den Kriton bestätigt. Der Kriton kann uns auch zeigen, daß wir die Milde, die in Platos Worten liegt, ihm auch bald nach 399 schon zutrauen dürfen. Wir wissen ja aber auch aus dem siebenten Briefe, daß Plato die restaurierte Demokratie nicht ungünstig beurteilt hatte: *ἦν οὖν καὶ ἐν ἐκείνοις ἅτε τεταραγμένοις πολλὰ γιγνόμενα ἅ τις ἂν δυσχεράνειεν,* heißt es dort p. 325 b, „aber im ganzen mußte man die Mäßigung der leitenden Männer anerkennen“ [2]).

---

[1]) An diese Stelle klingt der Schluß des dritten demosthenischen Briefes an: *ἔγνωκα γὰρ ἐξ ἀρχῆς παντὶ τῷ πολιτευομένῳ προσήκειν, ἄνπερ ᾖ δίκαιος πολίτης, ὥσπερ οἱ παῖδες πρὸς τοὺς γονέας, οὕτως πρὸς ἅπαντας τοὺς πολίτας ἔχειν, εὔχεσθαι μὲν ὡς εὐγνωμονεστάτων τυγχάνειν, φέρειν δὲ τοὺς ὄντας εὐμενῶς.*

[2]) *δοκοῦσιν κάλλιστα δὴ καὶ πολιτικώτατα ἁπάντων καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ*

Dazu könnte man direkt als Begründung die Gedanken stellen, die Plato im Protagoras unmittelbar nach der besprochenen Stelle ausführt „Vollkommene Menschen gibt es eben nicht und Simonides hat ganz recht, wenn er sagt *ἔμοιγ' ἐξαρκεῖ ὃς ἂν μὴ κακὸς ᾖ μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος*“ (346c). So werden wir auch diesen Worten eine ganz persönliche Bedeutung geben dürfen.

Trotzdem bin ich, wie gesagt, weit entfernt davon, für diese Auffassung volle objektive Beweiskraft in Anspruch zu nehmen. Glücklicherweise hängt ja aber auch die Entscheidung über die Abfassungszeit des Protagoras von diesen Argumenten nicht ab. Sie ergibt sich aus dem Früheren von selbst. Der Protagoras ist nur denkbar als eine Parallele zum Hippias, als eine Fortsetzung des Laches [1]) und kann deshalb wie dieser erst nach 399 entstanden sein.

χρήσασθαι ταῖς προγεγενημέναις συμφοραῖς, sagt bekanntlich Aristoteles Ath. pol. 40, 4 von ihnen.

[1]) Darüber, daß C. Fr. Hermann recht hatte, wenn er gegen Schleiermacher den Protagoras als Fortsetzung des Laches ansah, brauche ich wohl kein Wort mehr zu sagen. Nur auf eins sei noch hingewiesen. Wir sahen, wie im Laches Plato es dem Leser überläßt, sich die Begriffe *θρασύς* und *ἀνδρεῖος* gegeneinander abzugrenzen (S. 27). Im Protagoras lesen wir eine an Laches 184b erinnernde Zusammenstellung 360b: *οἱ δειλοὶ καὶ οἱ θρασεῖς καὶ οἱ μαινόμενοι τοὐναντίον* (im Gegensatz zu den *ἀνδρεῖοι*) *αἰσχροὺς φόβους φοβοῦνται.* Im übrigen sorgt aber Plato hier dafür, daß das Verhältnis beider Begriffe ganz geklärt wird. Dazu dient die S. 94[1] besprochene Erörterung 349e—351b. Denn dort lernen wir, daß *θαρραλέοι* der weitere Begriff gegenüber *ἀνδρεῖοι* ist. Und wenn am Schluß dort Protagoras als seine Ansicht ausspricht: *θάρσος μὲν γὰρ καὶ ἀπὸ τέχνης γίγνεται ἀνθρώποις καὶ ἀπὸ θυμοῦ γε καὶ ἀπὸ μανίας, ὥσπερ ἡ δύναμις, ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται* (351b), so kann sich der Leser des Folgenden leicht sagen, daß der erste Teil (— *μανίας*) bestehen bleibt, daß aber dazu noch das *θάρσος ἀπὸ φύσεως* tritt und daß die Tapferkeit nur derjenige Mut ist, der sich auf das Wissen gründet. Das Verhältnis beider Begriffe setzt Plato natürlich als bekannt voraus, wenn er von Euthydem (p. 275b) pointiert sagt, er habe sich zur Erziehung des jungen Kleinias *ἀνδρείως τε καὶ θαρραλέως* erboten. Im Menon 88b sagt Plato: „Alles, was die Seele ohne Wissen unternimmt, ist gefährlich. *οἷον ἀνδρεία εἰ μή ἐστι φρόνησις ἡ ἀνδρεία ἀλλ' οἷον θάρρος τι· οὐχ ὅταν μὲν ἄνευ νοῦ θαρρῇ ἄνθρωπος, βλάπτεται, ὅταν δὲ σὺν νῷ, ὠφελεῖται;*“ Wenn er hier an eine *ἀνδρεία* denkt, die nicht *φρόνησις* ist, so tut er das mit Rücksicht auf den zweiten Teil des Menon, wo er die auf der *ὀρθὴ δόξα* beruhende niedere Tugend anerkennt. Sonst ist aber der Anschluß an den Protagoras unverkennbar.

Die volle Anerkennung erringt sich die niedere Tugend, als Plato die Dreiteilung der Seele konzipiert hat. Jetzt wird die *ἀνδρεία* die Tugend des *θυ-*

Anhang.

Zum siebenten Brief.

Ich habe S. 111 eine Stelle des siebenten Briefes als platonisch verwertet. Für die Echtheit dieses Briefes sind Ed. Meyer (V, § 166, 747a, 987 ff.), Adam, Über die Echtheit der platonischen Briefe, Berl. Pr. 1906, Bertheau, de Platonis epistula septima, Diss. Hal. XVII, Blaß (bes. Apophoreton S. 54 ff.), Räder, Rh. M. LXI, S. 521 ff., Ritter, Komm. zu den Gesetzen, S. 367 ff. und Neue Untt. S. 404 ff. so ausführlich und überzeugend eingetreten, daß ich hier nur meine Stellung präzisieren will[1]).

μοειδές und der φύλακες. Diese haben nicht das Wissen vom Guten und Üblen — das kann nur die höhere philosophische Ausbildung vermitteln —, sondern nur die durch die Erziehung vermittelte ὀρθὴ δόξα δεινῶν τε πέρι καὶ μή. Das betont Plato aufs schärfste Rep. 429 a—430 c im Gegensatz zu der vorher geschilderten ἐπιστήμη der ἄρχοντες, billigt aber trotzdem jetzt den φύλακες die ἀνδρεία zu. Andrerseits ist die durch die Erziehung ausgebildete ὀρθὴ δόξα ihm jetzt so wesentlich, daß er, wo diese fehlt, nur einen tierischen oder den Sklaven zukommenden Mut anerkennt, keine ἀνδρεία. (Bewußt ungenau spricht Plato dem Wachhunde wie φιλοσοφία auch ἀνδρεία zu 375 a, vgl. 376 a.)

Bekanntlich hat Siebeck, Untt.[2] S. 218, an die dort folgende Äußerung, er werde vielleicht später auf die Sache zurückkommen, seine Vermutung geknüpft, dieses Versprechen werde im Laches eingelöst. Das ist unmöglich, da in einer späteren Schrift weder die Dreiteilung der Seele noch die ὀρθὴ δόξα unberücksichtigt bleiben konnte.

Im Politikos 309 b heißt es von der ἀνδρεία ψυχή, sie werde ohne Erkenntnis des Wahren ἀποκλίνειν πρὸς θηριώδη τινὰ φύσιν. Die schärfste Korrektur des Protagoras bringen aber die Gesetze. Natürlich wird auch hier festgehalten, daß ἀνδρεία und φρόνησις beide unter den Begriff der ἀρετή fallen und der Verwirklichung des sittlichen Zieles dienen. Aber nach einer Erörterung, die wohl nicht unabsichtlich an den Protagoras anklingt, erklärt er hier 963 e über diese Tugenden: τὸ μέν ἐστιν περὶ φόβον, οὗ καὶ τὰ θηρία μετέχει, τῆς ἀνδρείας, καὶ τά γε τῶν παίδων ἤθη τῶν πάνυ νέων· ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχή· ἄνευ δ' αὖ λόγου ψυχὴ φρόνιμός τε καὶ νοῦν ἔχουσα οὔτ' ἐγένετο πώποτε οὔτ' ἔστιν. Die fast möchte man sagen Gereiztheit gegenüber der ἀνδρεία, die aus diesen Worten spricht, erklärt sich aus dem Gegensatze zur spartanischen Tapferkeit, von der Plato in den Gesetzen ausgeht. Jedenfalls geht aber der alte Plato bewußt damit in das Lager des Protagoras über, den der junge bekämpft hatte. In der Epinomis werden dementsprechend ἀνδρεία und σοφία einander entgegengestellt (975 e).

Θρασύς hat gegenüber θαρραλέος eine tadelnde Nüance. Die objektive Bedeutung von θαρραλέος, die wir im Laches fanden (= ἅ τις θαρρεῖ), hat Aristoteles Nik. Eth. III, 10 verwendet.

[1]) Für ganz unrichtig halte ich es, wenn Odau, Quaestiones de septima et

Die Stelle 331b—d, die ich eben zur Erläuterung des Protagoras angezogen habe, ist eine von den zahlreichen Stellen des Briefes, wo dieser wörtliche Berührungen mit früheren Schriften Platos zeigt, der Gedanke aber so leise und so echt platonisch variiert ist, daß an eine Fälschung oder Nachahmung nicht gedacht werden kann. Ich erinnere hier nur daran, wie 344c (*ὅταν ἴδῃ τίς του συγγράμματα γεγραμμένα εἴτε ἐν νόμοις νομοθέτου εἴτε ἐν ἄλλοις τισὶν ἅττ' οὖν, ὡς οὐκ ἦν τούτῳ ταῦτα σπουδαιότατα*) und 344d (*οὔτε γὰρ ὑπομνημάτων χάριν αὐτὰ ἔγραψεν*) die Gedanken des Phaidros wiederklingen (277d *εἴτε Λυσίας ἤ τις ἄλλος πώποτε ἔγραψεν ἢ γράψει ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ νόμους τιθείς, σύγγραμμα πολιτικὸν γράφων.* 276b *ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν δρῴη ἄν . . ἐφ' οἷς δ' ἐσπούδακεν κτλ.* 276d *τοὺς ἐν γράμμασι κήπους παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει, ὅταν γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος*), wie 340c (*ὁ γὰρ ἀκούσας . . ὁδόν τε ἡγεῖται θαυμαστὴν ἀκηκοέναι συντατέον τε εἶναι νῦν καὶ οὐ βιωτὸν ἄλλως ποιοῦντι· μετὰ τοῦτο δὴ συντείνας αὐτός τε καὶ τὸν ἡγούμενον τὴν ὁδόν, οὐκ ἀνίησι πρὶν ἂν ἢ τέλος ἐπιθῇ πᾶσιν ἢ λάβῃ δύναμιν, ὥστε αὐτὸς αὐτὸν χωρὶς τοῦ δείξαντος μὴ ἀδύνατος εἶναι ποδηγεῖν*) an den philosophischen Aufstieg erinnert, den Sokrates am Schluß seiner Rede im Symposion schildert (210a *δεῖ πρῶτον μέν, ἐὰν ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος, ἑνὸς αὐτῶν σώματος ἐρᾶν . . ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι κτλ.* vgl. 211b extr. — 211b *σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους*, vgl. 210e 211c — 211d *ἐνταῦθα τοῦ βίου . . βιωτὸν ἀνθρώπῳ*), oder wie das schöne Bild des Phaidros von der Seele, die vom Eros getroffen vergeblich sich emporzuschwingen versucht (*προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δὲ ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω* 249d) in anderer nicht minder passender Verwertung im Briefe vorkommt (*τὸ δὲ μετὰ ταῦτα ἐζῶμεν ἐγὼ καὶ Διονύσιος, ἐγὼ μὲν βλέπων ἔξω καθάπερ ὄρνις ποθῶν ποθεν ἀναπτέσθαι* 348a). Und wenn am Schluß des Briefes die Gedanken noch einmal zu Dion zurückkehren, der so Großes gewollt, so vieles schon erreicht, aber schließlich *ἔπταισεν ἐπ' ἄκρον ἐλθὼν τοῦ περιγενέσθαι τῶν ἐχθρῶν*, und wenn dort Platos Schmerz

---

octava Platonis epistula, Diss. Königsberg 1906, und Ritter Teile des Briefes als Interpolation ausscheiden wollen. Über den philosophischen Abschnitt 341a—345c vgl. Adam a. a. O.

durchbricht in den Worten *κεῖται Σικελίαν πένθει περιβαλὼν μυρίῳ*, so fällt einem unwillkürlich das Epigramm ein, das Plato dem verstorbenen Freunde widmete:

> *Σοὶ δέ, Δίων, ῥέξαντι καλῶν ἐπινίκιον ἔργων*
> *δαίμονες εὐρείας ἐλπίδας ἐξέχεαν.*
> *Κεῖσαι δ' εὐρυχόρῳ ἐν πατρίδι τίμιος ἀστοῖς,*
> *ὦ ἐμὸν ἐκμήνας θυμὸν ἔρωτι Δίων*[1]).

Überhaupt genügt eigentlich schon das Ethos, das der Brief annimmt, sobald die Rede auf Dion kommt, um Plato selbst als Verfasser zu erweisen[2]). Eine Parallele bieten dazu die einfach-schönen Worte über Sokrates, auf die Ed. Meyer 747a mit Recht hinweist: *φίλον ἄνδρα ἐμοὶ πρεσβύτερον Σωκράτη, ὃν ἐγὼ σχεδὸν οὐκ ἂν αἰσχυνοίμην εἰπὼν δικαιότατον εἶναι τῶν τότε* (324e). Würde hier und im folgenden, wo von Sokrates' Tod die Rede ist (*κατὰ δέ τινα τύχην αὖ τὸν ἑταῖρον ἡμῶν Σωκράτη τοῦτον δυναστεύοντές τινες εἰσάγουσιν εἰς δικαστήριον* 325b), wohl ein Fälscher darauf verzichtet haben, *τραγικῶς* zu reden? Daß der ganze erste Abschnitt eine intime Kenntnis von Platos Entwicklung verrät, die wir einem Nachahmer kaum zutrauen können, werden wir noch sehen.

Anstoß hat besonders die Komposition des Briefes erregt. Aber wenn z. B. Wendland, der Berl. ph. Woch. 1907, Sp. 1015ff. die Gründe gegen die Echtheit des Briefes am besten vorgetragen hat, tadelt, daß Platos erste und zweite sizilische Rede in seltsamer Weise zusammengeworfen werden, so ist entgegenzuhalten, daß ein historischer Verstoß jedenfalls nicht vorliegt. „Ich kam nach Italien und Sizilien, als ich schon mit meinen politischen Anschauungen im ganzen fertig war. An dem jungen Dion gewann ich einen unbedingten Anhänger meiner Ideen. Die hielt er fest und hat so bis zum Tode des Dionys im Gegensatz zu den Anschauungen des Tyrannenhofes gestanden. Als Dionys dann gestorben war, da glaubte er die Zeit zum Eingreifen gekommen und bat mich hinzukommen, damit ich denselben Einfluß auf den jungen Herrscher ausübte wie seinerzeit auf Dion

---

[1]) Vgl. noch 336b *νῦν δὲ ἤ πού τις δαίμων ἤ τις ἀλιτήριος . . πάντα τὸ δεύτερον ἀνέτρεψεν.*

[2]) Rührend ist, wie 351d Plato sogar den nur zu berechtigten Vorwurf, Dion habe keine Menschenkenntnis besessen, abzuschwächen sucht.

selber" (326b—327b) — hier hätte ein Fälscher schwerlich versäumt hervorzuheben, daß Plato von der ersten Reise zurückgekehrt war; aber notwendig zum Verständnis war das für Platos Zeitgenossen gewiß nicht. Schwerer wiegt, daß 330bc 337e *ὁ πρῶτος χρόνος τῆς εἰς Σικελίαν ἐπιδημίας* und die *ὑστέρα πορεία* gegenübergestellt werden; aber daß hier nur die Aufenthalte beim jüngeren Dionys in Betracht gezogen werden, erklärt sich aus dem aktuellen Zweck des Briefes.

Will man die Komposition des Briefes im übrigen verstehen, so ist unbedingt davon auszugehen, daß wir keinen einfachen Privatbrief vor uns haben. Diese Empfindung hatte schon das Altertum. Demetrius *περὶ ἑρμηνείας* 234 sagt: *ἐπεὶ δὲ καὶ πόλεσί ποτε καὶ βασιλεῦσι γράφομεν, ἔστωσαν τοιαῦται αἱ ἐπιστολαί, οἷαι μικρὸν ἐξηρμέναι πως· (στοχαστέον γὰρ καὶ τοῦ προσώπου ᾧ γράφεται·) ἐξηρμέναι μέντοι καὶ*[1]) *οὐχ ὥστε σύγγραμμα εἶναι ἀντ' ἐπιστολῆς ὥσπερ αἱ Ἀριστοτέλους πρὸς Ἀλέξανδρον*[2]) *καὶ πρὸς τοὺς Δίωνος οἰκείους ἡ Πλάτωνος.* Vgl. 228: *αἱ δὲ ἄγαν μακραὶ καὶ προσέτι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ὀγκωδέστεραι οὐ μὰ τὴν ἀλήθειαν ἐπιστολαὶ γένοιντο ἂν ἀλλὰ συγγράμματα, καθάπερ τοῦ Πλάτωνος πολλαὶ καὶ ἡ Θουκυδίδου.* Es war ein offener Brief, in dem Plato die Anfrage der Dionpartei nur als Anlaß benützte, um seine Beziehungen zu Dionys und Dion klarzustellen und sich und die Akademie zu rechtfertigen[3]). Nötig war dies nur zu sehr. Auf der einen Seite stand Dionys, der sich bitter beklagte, daß Plato

---

[1]) *ἐξηρμένη* die Hdschr. — *καὶ* tilgt Göller.

[2]) Woran bei Aristoteles gedacht ist, zeigen die bei Rose in den Fragmenten S. 408 T. angeführten Stellen, bes. *μερικὰ μὲν οὖν ἐστιν ὅσα πρός τινα ἰδίᾳ γέγραπται, ὡς ἐπιστολαὶ ἢ ὅσα ἐρωτηθεὶς ὑπὸ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος περί τε βασιλείας καὶ ὅπως δεῖ τὰς ἀποικίας ποιεῖσθαι γεγράφηκε.* Die Schrift *περὶ βασιλείας* ist doch wohl wirklich identisch mit dem *συμβουλευτικὸς πρὸς Ἀλέξανδρον*, den Cicero in Händen hatte (Att. XII, 40, XIII, 28). Wenn Cic. von diesem und Theopomps *συμβουλευτικός* sagt: *adulescentem incensum cupiditate verissimae gloriae, cupientem sibi aliquid consilii dari . . cohortantur*, so ist der Charakter als Gratulationsschrift beim Regierungsantritt gegeben. Hier kann also nicht das berühmte Wort über die verschiedene Behandlung von Griechen und Barbaren gestanden haben (fr. 658), das erst um 324 gefallen sein kann (Wilamowitz, Aristoteles und Athen I, S. 339). Das Sendschreiben an Alexander, in dem dieser Ratschlag stand, war natürlich auch ein offener Brief, der auch dem Publikum bekannt gegeben wurde.

[3]) Ganz offen spricht er das 330c aus: *ὧν δὲ ἕνεκα (πάλιν ἀφικόμην), καὶ*

die ihm gewährte Gastfreundschaft durch Unterstützung Dions vergolten habe. Umgekehrt mochte Dions Anhängern diese Unterstützung längst nicht weit genug gegangen sein (dagegen ep. VII 350c, vgl. 340a). Dazu kam die von Dionys verbreitete Behauptung, Plato habe ihm abgeraten, die verwüsteten Griechenstädte zu besiedeln und Syrakus eine Verfassung zu geben (ep. III). Empfindlicher war wohl noch der Hohn der Feinde über das Mißlingen der platonischen Reformpläne, am schmerzlichsten aber gewiß die Tatsache, daß der Mörder Dions ein Mann war, dessen Beziehungen zur Akademie wohlbekannt waren (Plut. Dion 17).

Für die Öffentlichkeit, nicht bloß für die Freunde Dions sind natürlich die Schilderungen bestimmt, die Plato von seinem Aufenthalt in Syrakus entwirft [1]). Die praktischen Ratschläge, an denen ihm sehr wenig liegt und von denen er selber wenig hofft, hat er zwischen die Schilderung des ersten und zweiten Aufenthalts eingelegt. Zugleich hat er aber diesen Abschnitt (330b—337e) [2]) dazu benutzt, um geschickt so manches zu sagen, was ihm am Herzen liegt. Eine kurze Analyse mag das zeigen.

Plato beginnt mit einer prinzipiellen Erklärung. „Ihr wollt einen politischen Rat von mir? So laßt euch zunächst einmal gesagt sein: Wie ein verständiger Arzt die Behandlung einer akuten Krankheit nur übernehmen wird, wenn er sieht, daß der Patient im ganzen vernünftig lebt oder bereit ist, auf Verlangen seine ganze ungesunde Lebensweise zu ändern, so haben auch einzelne politische Ratschläge nur Sinn, wenn das ganze Staatswesen auf gesunder Basis steht oder die Bereitwilligkeit zu einer Änderung der Grundrichtung vorhanden ist“ (330c—331c). Prinzipiell wahrt also Plato seinen Standpunkt, daß er sich eine Besserung der politischen Verhältnisse nur von der Radikalkur, der Einführung der *ὀρθὴ πολιτεία* verspricht [3]). Die erwartet er in Syrakus nicht.

ὅσα ἔπραξα, ὡς εἰκότα τε καὶ δίκαια, ὑμῖν πρῶτον συμβουλεύσας . . . ὕστερον τὰ περὶ ταῦτα διέξειμι, τῶν ἐπανερωτώντων ἕνεκα τί δὴ βουλόμενος ἦλθον τὸ δεύτερον.

[1]) „Die entscheidende Szene hat Plato ep. 3, 318c. 319. 7, 348. 349 mit lebendigster Anschaulichkeit geschildert: das soll ein Fälscher erfunden haben!“ Ed. Meyer 990a.

[2]) Wörtliche Rückweise auf 330c markieren in 337e die Disposition.

[3]) Sehr richtig verweist Wendland auf Rep. 425f. (vgl. auch 426a zu ep. 335b). Daß aber „die ängstliche Sorge, den Ratgeber vor Lebensgefahr zu bewahren, zu einer Entgleisung geführt hat“, kann ich nicht zugeben. Denn wenn

Aber wenigstens kann er Befolgung verlangen, wenn er nachher als ersten Ratschlag geben wird, den *Σικελικὸς βίος*, den er mit guter Absicht schon vorher so entschieden getadelt hat (326bc), abzuschaffen und eine wirklich dorische Lebensweise einzuführen (336c).

Wenn Plato daran die Erklärung anschließt, daß er mit Gewalt niemals den Idealstaat einführen werde, am wenigsten in seinem Vaterlande (331b—d), so ist das, wie wir sahen, weniger an die Adresse der Dionpartei gerichtet, als an die der Gegner, die darüber spotten, daß Plato nach Sizilien sein Auge richtet, statt in der Heimat mit den Reformplänen zu beginnen[1]).

„Nur in diesem Sinn kann ich euch Ratschläge geben. In diesem Sinn riet ich mit Dion auch schon Dionys, zunächst einmal ein vernünftiges Leben anzufangen. Dazu riet ich ihm, sich zuverlässige Stützen für seine Herrschaft zu verschaffen. Das könne er erreichen, wenn er im Gegensatz zur Politik seines Vaters die verödeten Griechenstädte in Sizilien besiedele und den Siedlungen eine freie Verfassung bewillige[2]). Damit biete sich auch die Aussicht, die nationale Aufgabe zu erfüllen und die Karthager von der Insel zu jagen (— 333a).

Plato sagt, ein Rat habe keinen Zweck, wenn der Staat auf verkehrter Bahn sei (*παρέκβασις* schimmert hier durch) und doch vom Ratgeber verlange *τὴν μὲν πολιτείαν ἐᾶν καὶ μὴ κινεῖν, ὡς ἀποθανουμένῳ ἐὰν κινῇ, ταῖς δὲ βουλήσεσιν καὶ ἐπιθυμίαις αὐτῶν ὑπηρετοῦντας συμβουλεύειν*, so ist das zunächst durch den Gedanken an den Widerstand der Syrakusaner gegen Dions Reformbestrebungen veranlaßt. Die Form ist durch die Gedanken des Gorgias bestimmt, wo der wahre Staatsmann und der *διάκονος*, der den Begierden der Menge dient, 517bff. gegenübergestellt werden (Genaueres zum Gorgias). Das bereitet dann die prinzipielle Erklärung über sein Verhältnis zum positiven Staate, besonders zu Athen, vor.

[1]) Daß 331b—d Plato seine Stellung zu Athen klarlegen will, hat schon das Altertum gefühlt, vgl. Cic. ep. I, 9, 18.

[2]) Zum älteren Dionys wird 332a im Gegensatz gestellt Dareios, der an seinen Genossen eine Stütze suchte *διένειμέ τε μέρη μείζω ἕκαστα Σικελίας πάσης ἑπτὰ καὶ πιστοῖς ἐχρήσατο τοῖς κοινωνοῖς . . . ἔδειξέ τε παράδειγμα, οἷον χρὴ τὸν νομοθέτην καὶ βασιλέα τὸν ἀγαθὸν γίγνεσθαι.* Das stimmt genau zur Schilderung des guten Königs Dareios Legg. 695c, wo selbst die Worte wiederkehren (*διείλετο ἑπτὰ μέρη τεμόμενος . . καὶ νόμους ἠξίου θέμενος οἰκεῖν ἰσότητα κοινήν τινα εἰσφέρων . . φιλίαν πορίζων καὶ κοινωνίαν πᾶσιν Πέρσαις*). Noch bezeichnender ist, daß in den Gesetzen wie im Briefe neben Dareios die alten Athener als Vorbild treten. — Über den Abschnitt der Gesetze vgl. den Aufsatz über die Kritik des perikleischen Ideals.

Dionys hörte auf diese Ratschläge nicht und trieb es soweit, daß Dion ihm mit Taten statt mit Worten den Kopf zurechtsetzen mußte. Dion befreite die Syrakusaner. Als er aber diesen mit Reformvorschlägen kam, da geriet er wie bei Dionys bald in Verdacht, als verfolge er nur eigensüchtige Pläne, und diese Verdächtigungen führten zu einem schändlichen Ende. Was da geschah, das muß ich, wo ihr mich jetzt um Rat angeht, aussprechen [1]). Athener haben zweimal in Dions Leben eingegriffen. Während ich aber seinerzeit treu zu Dion hielt und mich von Dionys nicht auf seine Seite ziehen ließ, haben später zwei Athener die Mißstimmung gegen Dion benutzt und sind tatsächlich Dions Mörder geworden. Von der Gottlosigkeit dieser Tat brauche ich kein Wort zu sagen. Aber wenn man daraus Athen einen Vorwurf macht, so soll man nicht vergessen, daß auch ich ein Athener war, der ich bis zum Tode treu zu Dion gestanden habe. Sagen soll man sich auch, daß die Mörder zu Dion nur flüchtige Beziehungen hatten, wie man sie durch Gastfreundschaft und in Mysterien anknüpft, während meine Freundschaft zu Dion auf dem festen Grunde des gemeinschaftlichen Strebens nach der Wissenschaft ruhte (— 334b).

Das mußte ich grade solchen Leuten sagen, die Dions Freunde und Verwandte sind. Und was habe ich euch nun daraufhin für einen Rat zu geben? Denselben, den ich Dionys und Dion gegeben habe [2]): Laßt das Recht herrschen, nicht die Gewalt! Das bringt Segen für Kinder und Kindeskinder. Und selbst wenn im Diesseits wie bei Dion nichts winkt als ein ehrenvoller Tod, so glaubt dem alten heiligen Wort, daß nach

---

[1]) *οἷον γὰρ γέγονεν, ἀκοῦσαι χρὴ τοὺς ἐμὲ παρακαλοῦντας πρὸς τὰ νῦν πράγματα* 333c. Ist das nicht viel bedeutsamer als ein bloßes *ὑμᾶς*, und kann man wirklich sagen, daß Plato hier durch Anwendung der dritten Person aus der Rolle fällt? Er muß doch das Mißtrauen gegen den Fremden, den Athener beseitigen, das gerade bei den Freunden Dions jetzt herrschen konnte. Deshalb sagt er auch am Schluß dieses Teiles (334c): *ταῦτα εἴρηται πάντα τῆς συμβουλῆς ἕνεκα τῶν Διωνείων φίλων καὶ συγγενῶν* (in der Überschrift steht der weitere Begriff *οἰκείοις τε καὶ ἑταίροις*, und das wiederholt Plato 338a, wo es im Gegensatz steht zu dem *ᾧ μέλει ἀκούειν ἔξεστι*, das auf *τῶν ἐπανερωτώντων ἕνεκα* 330c zurückgreift).

[2]) 334c ist so zu akzentuieren und zu interpungieren: *συμβουλεύω δὲ δὴ τί* (nicht *δή τι*) *πρὸς τούτοις; τὴν αὐτὴν συμβουλὴν καὶ λόγον τὸν αὐτὸν λέγων ἤδη τρίτον τρίτοις ὑμῖν, μὴ δουλοῦσθαι κτλ.*

dem Tode die Vergeltung kommt für die Guten wie für die Gottlosen, die nur die elende Genußsucht als Leitmotiv haben (— 335b)[1].

Das waren die Grundsätze, die ich Dion einprägte, nach denen er handelte. Zur Durchführung seiner Pläne ist er nicht gekommen. Sonst hätte er das wahr gemacht, was ich von Dionys erwartet hatte. Der sollte aller Welt zeigen, daß die Verbindung der Philosophie mit der politischen Macht imstande sei, Gerechtigkeit und Glückseligkeit zu bringen. Dionys hat das nicht getan, und das ist es, was ich ihm zum Vorwurf mache. Denselben Vorwurf mache ich auch Dions Mördern. Denn wäre Dion am Leben geblieben, so hätte er — das versichere ich, wie man überhaupt etwas von Menschen versichern kann — seinem Vaterlande mit der Freiheit die Herrschaft der besten Gesetze gegeben, hätte weiter Sizilien besiedelt und von den Barbaren befreit und der Menschheit den Glauben an die Allmacht des Guten gebracht, den Dionys hatte bringen sollen (— 336b).

Diese Hoffnungen hat ein Dämon oder der menschliche Unverstand, der den Tätern noch Fluch bringen wird, zunichte gemacht. Und jetzt — ich will kein böses Omen aussprechen[2], es bleibt euch nur der Versuch übrig, Dion, seine Vaterlandsliebe und seine sittliche Lebensweise nachzuahmen und von neuem seine Pläne aufzunehmen, keinem Einfluß zu gewähren, der vom

---

[1]) 335a *πείθεσθαι δὲ ὄντως ἀεὶ χρὴ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἳ δὴ μηνύουσιν ἡμῖν ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι* (Menon 81a!) *δικαστάς τε ἴσχειν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλαχθῇ τοῦ σώματος* (*διὸ καὶ τὰ μεγάλα ἁμαρτήματα καὶ ἀδικήματα σμικρότερον εἶναι χρὴ νομίζειν κακὸν πάσχειν ἢ δρᾶσαι*)· *ὧν* (geht auf *λόγοις*) *ὁ φιλοχρήματος πένης τε ἀνὴρ τὴν ψυχὴν* (echt platonisches Wortspiel!) *οὔτε ἀκούει, ἐάν τε ἀκούσῃ, καταγελῶν, ὡς οἴεται, πανταχόθεν ἀναιδῶς ἁρπάζει πᾶν ὅτι περ ἂν οἴηται, καθάπερ θηρίον, φαγεῖν ἢ πιεῖν ἢ περὶ τὴν ἀνδραποδώδη* (von der *ἡδονή* Phaidros 258e) *καὶ ἀχάριστον, ἀφροδίσιον λεγομένην οὐκ ὀρθῶς* (vgl. Rep. 426a) *ἡδονὴν ποριεῖν αὑτῷ τοὐμπίμπλασθαι.* — Das sind Gedanken und Stimmung des Gorgias. Plato denkt dabei an Kallippos, der auf den Weg der Verdammnis gelangt ist, weil er nur die Lust, den *Σικελικὸς βίος* als Ziel kennt (336d), zur Befriedigung seiner Triebe nach Macht strebt und auf diesem Wege vor nichts zurückscheut. Er setzt Kallikles' Theorie in die Praxis um. — Zu dem folgenden *ἐπί τε γῆς στρεφομένῳ καὶ ὑπὸ γῆς νοστήσαντι πορείαν ἄτιμον* usw. vgl. Phaidros 256d *εἰς γὰρ σκότον καὶ τὴν ὑπὸ γῆς πορείαν οὐ νόμος ἐστὶν ἔτι ἐλθεῖν κτλ.*

[2]) *νῦν δὲ δή — εὐφημῶμεν χάριν οἰωνοῦ* 336c. Viel Hoffnung hat er nicht mehr.

„sizilischen Leben“ nicht lassen kann, Siziliens Städte wiederaufzubauen und ihnen gleiches Recht einzuräumen, dazu auch die Hülfe Fremder, auch der Athener[1]) nicht zu verschmähen (— 336 d).

Das läßt sich freilich erst in Zukunft ausführen. Wenn ich euch aber doch auch für den Augenblick (trotz meiner anfangs geäußerten Bedenken) einen Rat geben soll, so ist es der: Gewährt den Besiegten Amnestie und richtet eine Gesetzesherrschaft ein, bei der mit Furcht vor der Gewalt sich der Respekt vor den Regierenden, die selbst dem Gesetze sich beugen, paart[2]). Zu diesem Zwecke muß eine Gesetzgeberkommission von fünfzig Männern gebildet werden. Hat die ihre Aufgabe erfüllt, so hängt alles davon ab, ob die Sieger wie die Besiegten dem Gesetz gehorchen[3]).

Was ich euch rate, ist im Grunde dasselbe, was Dion gewollt hat, was ich schon Dionys zum Wohle aller geraten hatte. So versucht ihr nun dieselbe Aufgabe durchzuführen, Gott gebe, mit besserem Glücke“ (— 337 d).

Ich habe den Inhalt des Abschnitts skizziert, damit zunächst einmal deutlich ist, daß nichts Unplatonisches vorkommt. Insbesondre der Gedanke, daß ohne die richtige Grundrichtung alle praktischen Vorschläge wenig nützen, ist so echt platonisch wie

---

[1]) *εἰσὶ γὰρ καὶ ἐκεῖ πάντων ἀνθρώπων διαφέροντες πρὸς ἀρετήν* 336 d. Legg. 642 c hatte er *τὸ ὑπὸ πολλῶν λεγόμενον* erwähnt, *ὡς ὅσοι Ἀθηναίων εἰσὶν ἀγαθοὶ διαφερόντως εἰσὶν τοιοῦτοι.*

[2]) *αἰδὼς καὶ φόβος* stammen aus dem schon 332 a (vgl. S. 118[1]) benützten Abschnitt der Gesetze, wo es vom Athen der Perserkriege heißt (699 c) *ταῦτ᾽ οὖν αὐτοῖς πάντα φιλίαν ἀλλήλων ἐνεποίει, ὁ φόβος ὁ τότε παρὼν ὅ τε ἐκ τῶν νόμων τῶν ἔμπροσθεν γεγονώς, ὃν δουλεύοντες τοῖς πρόσθεν νόμοις ἐκέκτηντο, ἣν αἰδῶ πολλάκις ἐν τοῖς ἄνω λόγοις εἴπομεν* (vgl. 647 a). Da in den Gesetzen Plato den Ausdruck *αἰδώς* mit voller Absicht neu einführt (vgl. darüber nachher im Abschnitt über die Kritik des perikleischen Ideals), so muß die Abfassung dieser Teile der Gesetze vor den Brief fallen.

[3]) 337 c *τεθέντων δὲ τῶν νόμων ἐν τούτῳ δὴ τὰ πάντα ἐστίν· ἂν μὲν γὰρ κτλ.* Nach *ἐστίν* ist kein Punkt zu setzen, denn *ἐν τούτῳ* erhält seine Erläuterung im folgenden Satze, der für ein schwerfälliges *ἐν τῷ τοὺς νενικηκότας . . αὐτοὺς παρέχεσθαι* eintritt. Das stammt aus der Umgangssprache. Genau so Arist. Eq. 62 *ὁ δ᾽ αὐτὸν ὡς ὁρᾷ μεμακκοακότα, τέχνην πεποίηται· τοὺς γὰρ ἔνδον ἄντικρυς ψευδῆ διαβάλλει* (statt *τὸ διαβάλλειν*). Sonst vgl. z. B. Aristot. Phys. 189 a 28 *πρὸς δὲ τούτοις ἔτι κἂν τόδε τις ἀπορήσειεν . . οὐθενὸς γὰρ ὁρῶμεν τῶν ὄντων οὐσίαν τἀναντία.*

möglich. Dann ist aber wohl auch das klar, daß die Folge der Gedanken zwar vielleicht bisweilen etwas gekünstelt ist, aber nie ihr Ziel aus den Augen verliert. Vor allem ist aber der Zweck der künstlichen Verschlingung der Gedanken offensichtlich: Nur so vermag Plato die verschiedensten Vorwürfe und Mißdeutungen, denen sein Verhalten ausgesetzt war, unauffällig abzuweisen. Seine Stellung zum positiven Staate, zu Athen, zu Dionys und seiner inneren und äußeren Politik weiß er zu streifen; besonders aber versteht er es, Kallippos von der Akademie abzuschütteln. Die Art, wie er diesen nicht einmal der Namensnennung würdigt, wie er scheinbar nebenher erwähnt, Kallippos' Bekanntschaft mit Dion stamme nicht aus der Philosophie, sondern aus äußern Verhältnissen, wie er dann die Sache so darstellt, als handle es sich überhaupt nur darum, von Athen einen Vorwurf abzuwehren, zeugt von einem Geschick, das durch das aktuelle Interesse gegeben wird, sicher einem Späteren nicht zuzutrauen ist. Gern wird man dabei auch wieder sehen, wie der alte Plato sein Athen in Schutz nimmt[1]), und die leidenschaftliche Erregung, die an verschiedenen Stellen des Abschnitts durchzittert, wird man ebensowenig einem Fälscher zutrauen wie den Gedanken, daß alles Leid, das Dionys über Plato gebracht hat, nicht so schwer wiegt wie der Schade, den er dadurch angerichtet hat, daß er der Welt das Schauspiel eines gerechten Staates unter philosophischer Leitung entzogen hat (335d).

Plato hat den Abschnitt zu einer Einheit gestaltet, aber die Mannigfaltigkeit des Inhalts empfindet der Leser doch. Man stelle sich nun einmal vor, Plato hätte nach der langen, einheitlichen, packenden Schilderung seines doppelten Aufenthalts in Syrakus diesen Abschnitt als zweiten Hauptteil gebracht und den Brief mit dem kurzen praktischen Vorschlag abgeschlossen. Dann wird man sich wohl sagen, daß der Brief schwerlich eine befriedigende künstlerische Gestalt gewonnen hätte, und wird wohl zugeben, daß Plato seine guten Gründe hatte, diesen Teil vorwegzunehmen und zu einer Digression zu gestalten.

---

[1]) 334b *τὸ δὲ Ἀθηναίων πέρι λεγόμενον, ὡς αἰσχύνην οὗτοι περιῆψαν τῇ πόλει, ἐξαιροῦμαι*, vgl. 336d (S. 122[1]).

VI. Abschluß.

Kein platonischer Dialog ist vor Sokrates' Tod geschrieben. Unechtheit des großen Hippias.

Jetzt können wir endlich zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurückkehren. Wir haben Laches, Charmides, den kleinen Hippias und den Protagoras interpretiert und gesehen, daß diese alle den Tod des Sokrates voraussetzen. Dann dürfen wir aber auch ohne weiteres sagen:

Kein platonischer Dialog ist bei Lebzeiten des Sokrates entstanden.

Denn daß die besprochene Gruppe die frühesten Dialoge Platos enthält, ist heute wohl so ziemlich anerkannt, und jedenfalls wird niemand gern einen andern einzelnen Dialog in die Zeit vor 399 verweisen, falls alle übrigen später entstanden sind.

Daß jedenfalls der Phaidros nicht vor Sokrates' Tod geschrieben sein kann, werden wir noch sehen. Sonst wird vielleicht mancher am ehesten noch geneigt sein, dies für den großen Hippias anzunehmen, weil man „die Schwächen des Dialoges durch die Jugendlichkeit des Verfassers erklären möchte" (Räder S. 102). Aber für diesen Dialog hat grade O. Apelt in dem Aufsatz, in dem er energisch die Echtheit verficht, den Beweis erbracht, daß er auf den kleinen Hippias Bezug nimmt (Neue Jahrb. 1907). Nicht bloß verweist der Verfasser 286b ausdrücklich auf die Szene des andern Dialoges, auch der Nachweis (296), daß die *δύναμις* nur dann etwas Gutes sei, wenn sie ein bestimmtes, sittliches Ziel verfolge, kann nur als Korrektur der Trugschlüsse des kleinen Hippias verstanden werden (vgl. S. 61). Endlich hat Apelt auch soviel deutlich gemacht, daß sich nur auf dieser Basis eine Erklärung für die auffallendste formelle Eigentümlichkeit des großen Hippias, die Spaltung des Sokrates in zwei Personen, denken ließe[1]). Und gewiß ist es ein feiner

---

[1]) Der kleine Hippias schloß mit gutem Bedacht (vgl. S. 68): *ἐγὼ περὶ ταῦτα ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι . . . εἰ δὲ καὶ ὑμεῖς πλανήσεσθε οἱ σοφοί, τοῦτο ἤδη καὶ ἡμῖν δεινὸν εἰ μηδὲ παρ' ὑμᾶς ἀφικόμενοι πανσόμεθα τῆς πλάνης.* Daran knüpft der große an 286d. „Als mir einer vorwarf, ich redete vom *καλόν*, ohne etwas davon zu verstehen, *ἠπείλουν, ὁπότε πρῶτον ὑμῶν τῳ τῶν σοφῶν*

Gedanke, Plato habe die Notwendigkeit empfunden, über das übermütige Spiel des kleinen Dialoges Aufklärung zu geben, und habe deshalb in einem zweiten Hippiasgespräch dem übermütigen Sokrates sein „gutes Gewissen“ als alter ego zur Seite gestellt. Aber ich glaube doch nicht, daß damit diese formelle Eigentümlichkeit ganz erklärt ist. Denn die Geflissentlichkeit, mit der dieses Motiv im Dialog zu Tode gehetzt wird, mit der die Neugier des Hippias, wer der unbequeme Dritte sei, immer wieder hervorgekehrt wird [1]), zeigt, daß es dem Verfasser nicht bloß auf die Objektivierung des Sokrates ankommt. Offenbar soll der Leser seinen Spaß daran haben, daß Hippias die Ironie des Sokrates selbst dann nicht merkt, wenn dieser von dem Dritten sagt: „er ist meines Vaters Sohn (298b), er wohnt in meinem Hause und steht mir dem Geschlecht nach am nächsten (304d).“ Ein solcher „Humor“ wäre doch aber nur bei Plato erklärbar, wenn er Hippias gradezu als Trottel hätte zeichnen wollen und deshalb von der Komödie zur Vorstadtposse herabgestiegen wäre. Beides wird man nicht annehmen wollen, zumal wenn man die feine Satire des kleineren Dialoges daneben hält.

Ich halte es für unmöglich, daß ein Mann, der Sokrates und Hippias persönlich kannte [2]), beide in dieser Weise zeichnete. Vollkommen verständlich wird die Schilderung dagegen in einer Zeit, wo man sich für die *χαρακτῆρες* interessierte und Sokrates als Typus des *εἴρων* betrachtete, des Mannes, der unter der Maske der Selbstverkleinerung sich über die andern lustig macht (Ribbeck, Rhein. Mus. 31, S. 381 ff.). *Ὁ μὲν γὰρ ἀλαζών ἐστιν ὁ*

ἐντύχοιμι, ἀκούσας . . . . ἰέναι πάλιν ἐπὶ τὸν ἐρωτήσαντα, aber am Schluß bedauert Sokrates wieder *ἐμὲ δὲ δαιμονία τις τύχη, ὡς ἔοικε, κατέχει, ὅστις πλανῶμαι μὲν καὶ ἀπορῶ ἀεί, ἐπιδεικνὺς δὲ τὴν ἐμαυτοῦ ἀπορίαν ὑμῖν τοῖς σοφοῖς λόγῳ αὖ ὑπὸ ὑμῶν προπηλακίζομαι.* — Hipp. mai. 301 b *τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλόν* etc. stammt aus H. min. 369 b *ἀπολαμβάνων ὃ ἂν ᾖ δυσχερέστατον τοῦ λόγου, τούτου ἔχῃ . . . καὶ οὐχ ὅλῳ ἀγωνίζῃ τῷ πράγματι.* — Das Motiv, es spreche wenig für Hippias' Erziehertüchtigkeit, daß er in Sparta keine Erfolge habe (283 b — 285 b), stammt aus Laches 183 a. b.

[1]) Besonders 288 d, 289 d, 290 d, 292 a, 298 b.

[2]) Dagegen spricht bekanntlich auch die Art, wie Hippias 304 b als Sachwalter aufgefaßt wird, vgl. Horneffer de Hippia maiore qui fertur Platonis, Göttingen 1895, S. 35, dessen Dissertation überhaupt für die Unechtheitsmomente zu vergleichen ist.

πλείω τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ προσποιούμενος εἶναι ἢ εἰδέναι ἃ μὴ οἶδεν, ὁ δ' εἴρων ἐναντίος τούτῳ καὶ ἐλάττω τῶν ὑπαρχόντων προσποιούμενος αὐτῷ εἶναι καὶ ἃ οἶδεν μὴ φάσκων ἀλλ' ἐπικρυπτόμενος εἰδέναι heißt es M. M. 1193a 29ff. und in der ganz ähnlichen ausführlichen Darstellung der Nikomachischen Ethik 1127b 21ff. wird als der Typus des *εἴρων* dann ausdrücklich Sokrates genannt. Damals konnte es für einen Platoniker, der wie Aristoteles 1025a 6 (vgl. S. 61) die Trugschlüsse des kleinen Hippias richtig stellen wollte, nahe liegen, Sokrates im Dialoge als den *εἴρων* zu schildern[1]) und ihm den *ἀλαζών* Hippias gegenüberzustellen, und es ist vielleicht kein Zufall, wenn er Sokrates 298b sagen läßt: (*Τὸν Σωφρονίσκου*) *ἂν ἐγὼ μάλιστα αἰσχυνοίμην ληρῶν προσποιούμενός τι λέγειν μηδὲν λέγων.* Denn grade *προσποιεῖσθαι* erscheint in der Darstellung des Aristoteles fortwährend als Terminus, der die *ἀλαζονεία* wie die *εἰρωνεία* bezeichnet und die Worte klingen direkt an die ausgeschriebene Stelle der Magna Moralia an.

In aristotelische Zeit weisen uns aber auch andre Momente. Der Dialog beginnt mit einer scharfen Scheidung der jüngeren Sophisten von der älteren Generation, den *παλαιοί* oder *ἀρχαῖοι* (281cd 282ac 283a), die für ihren Unterricht kein Geld nahmen. Die ältere Generation wird dabei genau abgegrenzt 281a: *οἱ παλαιοὶ ἐκεῖνοι, ὧν ὀνόματα μεγάλα λέγεται ἐπὶ σοφίᾳ, Πιττακοῦ τε καὶ Βίαντος καὶ τῶν ἀμφὶ τὸν Μιλήσιον Θαλῆν καὶ ἔτι τῶν ὕστερον μέχρι Ἀναξαγόρου* und 283a, wo nochmals scharf betont wird, wie sehr *οἱ ἀρχαῖοι* und *οἱ νῦν* sich unterscheiden, wird Anaxagoras sogar allein als Typus der *πρότεροι*, der *ἀρχαῖοι* genannt. Sollen wir nun wirklich Plato zutrauen, er habe Sokrates, den Mann, dessen Zeitgenosse er vierzig Jahre war, in solcher Weise als *ἀρχαῖος* bezeichnen und mit Pittakos und Bias auf eine Stufe stellen lassen? Sollen wir von Plato selber glauben, schon er habe in dieser Weise *ἀρχαῖοι* und Sophisten geschieden? Ich denke, die historische Betrachtungsweise ist hier mit Händen zu greifen. Der Dialog gehört in die Zeit, wo Aristoteles in der Metaphysik I, 2—5 eine Übersicht über die Philosophen von

---

[1]) Für die Spaltung in zwei Personen konnten ihm dabei Stellen wie die Diotimaszene oder Phaidros 228a (vgl. Apelt a. a. O.), für das fiktive Gespräch mit einem Dritten Prot. 353ff. zum Vorbild dienen. Grade der Vergleich mit solchen Szenen lehrt aber die Ungeschicklichkeit des Hippias.

Thales bis Anaxagoras gab und diese ausdrücklich als die *παλαιοί* zusammenfaßte (986b 9), wo in Theophrasts Doxographie die Reihe von Thales bis Anaxagoras (Archelaos) regelmäßig die jonischen Naturphilosophen der alten Zeit vor Sokrates repräsentiert (Diels Dox. 132—140).

Hinzu kommt, daß Aristoteles doch wohl kaum einfach gesagt hätte *ὁ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος* (1025a 6), hätte er zwei Dialoge dieses Namens gekannt, daß die Definitionen des Schönen, die der Dialog bespricht, viel eher in aristotelische Zeit als in Platos Frühzeit weisen. So wird die Definition *τὸ καλόν = τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύ*, die Sokrates im Hippias 298a von sich aus aufstellt[1]) und kritisiert, bei Aristoteles in der Topik als Beispiel einer verkehrten Definition behandelt[2]), ohne daß er irgendwie den Hippias berücksichtigt. Hipp. 293e schlägt Sokrates vor, das Schöne als *τὸ πρέπον* zu definieren[3]). Das ist mindestens für Platos frühe Schriften ganz singulär, Aristoteles führt Top. 102a 6 als Schulbeispiel einer Definition an, *ὅτι καλόν ἐστι τὸ πρέπον* und sagt dort 135a 13 *οἷον ἐπεὶ ὁ εἴπας καλοῦ τὸ πρέπον ἴδιον εἶναι αὐτὸ ἑαυτοῦ ἴδιον ἀπέδωκε — ταὐτὸν γάρ ἐστι τὸ καλὸν καὶ πρέπον — οὐκ ἂν εἴη τὸ πρέπον τοῦ καλοῦ ἴδιον.* Im Hippias 303e wird als der eigentliche Vorzug der Lust des Gesichts- und Gehörsinns recht unvermittelt angegeben, *ὅτι ἀσινέσταται αὗται τῶν ἡδονῶν εἰσι.* Berührungen mit diesem Gedanken finden wir erst in Platos spätesten Schriften. Im Philebus 51 (vgl. 65) werden diese Lustgefühle als die *καθαραὶ ἡδοναί* erwiesen[4]), und den Ausdruck *ἀσινεῖς ἡδοναί* finden wir von der

---

[1]) Bezeichnend ist, daß der Verfasser diese Form selber als etwas Unsokratisches empfindet und sie besonders motiviert (293d). Immerhin konnten Stellen wie Euthyphron 11 extr., Gorg. 463d einen Anhalt geben.

[2]) Er sagt 146a 22 *τὸ δι' ὄψεως ἢ τὸ δι' ἀκοῆς ἡδύ*, geht aber sonst ganz ähnlich vor.

[3]) Daß er die Definition selbst aufstellt, ist hier besonders ungeschickt, weil sie sich im Anschluß an 291b gewinnen ließ.

[4]) An Phil. 51cd erinnert auch Hipp. 298a, und daß die *ἀφροδίσια*, trotz dem sie *ἥδιστα* sind, offen zu treiben *αἴσχιστον* ist, lesen wir Phil. 66a und Hipp. 299a ganz in gleicher Weise. — Was es mit den *διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας* (301b e) auf sich hat und wie weit sie mit den *διανεκῆ σώματος μέρη* zusammenhängen, die bei Timotheos vorkamen (vgl. den Spott des Anaxandrides II p. 137 K.), ist wohl nicht zu ermitteln.

Lust an der Musik in den Gesetzen 670d angewandt[1]). Nehmen wir noch hinzu, daß die berüchtigte Formel *ἀλλὰ τί μήν*; im Dialoge vorkommt (292a), daß die unerhörte Verbindung *εἶεν· πάνυ μὲν οὖν* 288a doch wohl nur für eine Zeit denkbar ist, wo beide Ausdrücke ganz formelhaft geworden waren; daß *πάθος* nebst seinen Ableitungen von 300b an als ganz fester Terminus gebraucht und der *οὐσία* (301b *ἢ πάθος ἢ οὐσίαν*) ebenso wie bei Aristoteles (z. B. 983b 10 1038b 28 1071a 1) entgegengestellt wird, um die Bestimmtheit (z. B. das „Einssein" oder „Ungradesein" 302a, dasselbe Beispiel Arist. 1088a 17. 8)[2]) der Substanz zu bezeich-

---

[1]) Die *ἀβλαβεῖς ἡδοναί* ohne Beziehung auf Gesicht und Gehör finden wir freilich schon im Protagoras und im Anfang von Rep. II. Darüber nachher.

[2]) Da *πάσχειν* usw. von 300b ermüdend oft wiederholt und dieser Terminus ausdrücklich vom Einssein usw. gebraucht wird (*οὐχ εἷς ἡμῶν ἑκάτερός ἐστι καὶ πέπονθε τοῦτο, εἷς εἶναι*; 302a, vgl. 302c), da dabei *πάθος* scharf von *οὐσία* geschieden wird, kann ich Stavenhagen (*Χάριτες* Fr. Leo dargebracht S. 19. 39) nicht beistimmen, wenn er meint, daß im Hippias das Schöne wie die Zahl als ein *ὄν*, als eine feste, den Dingen anhaftende Eigenschaft aufgefaßt werde. Damit entfällt auch die weitere Folgerung, die Stavenhagen dort zieht. Er meint nämlich, Plato blicke im Phaidon 96a auf sein eignes, durch die Ideenlehre überwundenes geistiges Entwicklungsstadium zurück und spiele eben auf den Hippias als bezeichnend für dieses Stadium an. Auch das zweite Beispiel, das Stavenhagen anführt, fasse ich anders auf. Sokrates sagt Phaidon 96e, er habe früher geglaubt, *τὸ δίπηχυ τοῦ πηχυαίου μεῖζον εἶναι διὰ τὸ ἡμίσει αὐτοῦ ὑπερέχειν*, während er jetzt die Möglichkeit dieser Aussage nur im Anteil am Begriff *μέγεθος* sehe. Stavenhagen sieht hier einen Rückblick auf Hipp. 294b *ἐκεῖνο ἐζητοῦμεν, ᾧ πάντα τὰ καλὰ πράγματα καλά ἐστιν — ὥσπερ ᾧ πάντα τὰ μεγάλα ἐστὶ μεγάλα, τῷ ὑπερέχοντι· τούτῳ γὰρ πάντα μεγάλα ἐστί, καὶ ἐὰν μὴ φαίνηται ὑπερέχῃ δέ, ἀνάγκη αὐτοῖς μεγάλοις εἶναι.* Das Auffallendste an dieser Stelle ist doch aber, daß nicht vom *μεῖζον*, sondern vom *μέγα* gesprochen wird und trotzdem die Relativität des Begriffes mit einer Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wird, die nur nach einer sehr langen Diskussion über diese Begriffe denkbar ist. Für Platos Jugendzeit erscheint mir das undenkbar. Dagegen stellt bekanntlich Aristoteles in cat. 6 (5b 15) ausdrücklich fest, daß *μέγα* und *μικρόν* in die Kategorie des *πρός τι* gehören, *οὐδὲν γὰρ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μέγα λέγεται ἢ μικρὸν ἀλλὰ τῷ πρὸς ἕτερον ἀναφέρεσθαι* und später sagt er in einer Erörterung, in der er von dem Begriffe *μεῖζον* ausgegangen ist, kurz *ὑπερέχον μὲν τὸ μέγα* (1363b 11). Auch in der Topik lesen wir 125a 19 *τὸ μὲν γὰρ διπλάσιον τινὸς διπλάσιον, τὸ δ' ὑπερέχον καὶ τὸ μεῖζον τινὸς καὶ τινί· πᾶν γὰρ τὸ ὑπερέχον καὶ τὸ μεῖζον τινὶ ὑπερέχει καὶ τινὸς ὑπερέχει.* Damals interessierte man sich also für diese im Phaidon berührten Probleme so gut wie für die des kleinen Hippias, und es ist sehr verständlich, daß derselbe Platoniker die einen wie die andern aufgriff. Dafür spricht auch, daß die Art, wie

nen, nehmen wir noch die vielen andern Ungeschicklichkeiten des Dialoges hinzu, auf die man längst aufmerksam gemacht hat [1]), so dürfen wir den großen Hippias ruhig aus der Reihe der echten Dialoge streichen [2]). Aber selbst wer ihn für echt hält, wird ihn nach Apelts Nachweis nicht etwa vor den kleinen Hippias setzen können [3]).

Hipp. 301 b die jetzige und die frühere *δόξα* gegenübergestellt werden, sehr wie eine Nachahmung von Phaid. 96 c ff. aussieht (das *εὐηθικῶς εἴχομεν* findet seine Parallele 100 d).

Als Ergebnis seiner neuen Anschauung spricht Plato Phaidon 100 d aus: *οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ (τὸ καλόν) καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσ⟨αγορευομένη χαίρει παρα⟩ γενομένη* (so etwa wird zu ergänzen sein), ... *ἡγοῦμαι ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὁτῳοῦν ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά.* Würde er sich so ausgedrückt haben, wenn grade in der Schrift, die er eben als das überwundene Stadium gekennzeichnet hatte, sich dieselben Anschauungen gefunden hätten? Im Hippias aber fragt Sokrates 287 c: *Ἆρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστι καλά*; und Hippias antwortet ohne Zögern *Ναί, τῷ καλῷ.* Und daß die *παρουσία* des Schönen die Schönheit des Einzeldinges bedingt, ist dort ein ganz geläufiger Satz (289 d ff. 294 a ff).

Danach scheint mir auch Stavenhagens Versuch, die Echtheit des Hippias darzutun, mißlungen. Übrigens glaube ich auch nicht, daß Plato im Phaidon den eigenen Entwicklungsgang schildern will. Er will nur zeigen, daß die Ideenlehre allein die Lösung der Schwierigkeiten bringt, die tatsächlich vorhanden sind, auch wenn das gewöhnliche Bewußtsein sie nicht empfindet.

[1]) Vgl. besonders die S. 124[2] genannte Dissertation Horneffers.

[2]) Da der Verfasser 286 a ausdrücklich auf die Szene des kleinen Hippias anspielt, will er Plato sein. Hier liegt also Fälschung vor.

[3]) Während der Korrektur geht mir durch die Güte des Verfassers Rudolf Hirzels schöner Aufsatz über die Entwicklung des Begriffes *οὐσία* zu (Philol. 1913). Hier wird S. 57 gezeigt, daß der Terminus im größeren Hippias im Gegensatz zu Platos Jugendzeit bereits ganz abgegriffen ist und „wie ein bereits unentbehrliches Wort der Philosophensprache ohne weiteres dem Sophisten Hippias in den Mund gelegt wird.“ Daher nimmt auch Hirzel an, daß der Dialog „ein Werk wohl erst der platonischen Schule ist.“

Die Krisis.

VII. Gorgias.

In den aristotelischen Problemen (30, 1) wird Plato zu den *μελαγχολικοί* gerechnet. Das sind nicht etwa unsre Melancholiker, es sind die *περιττοὶ ἄνδρες*, bei denen die schwarze Galle in der Mischung der körperlichen Säfte überwiegt und eine Neigung zur Anormalität bedingt, die zum Genie wie zum Irrsinn führen kann und sich beim einzelnen Menschen in starkem Stimmungswechsel äußert. Daß Plato solchem Stimmungswechsel unterlag, das können wir noch bei so mancher seiner Schriften feststellen, nirgends deutlicher als wenn wir mit der sokratischen Schriftengruppe den Gorgias vergleichen. Dort sonnige Heiterkeit, frischer Humor, ein Verstehen und Verzeihen für die Art der Heimat, frohe Siegeszuversicht, hier tiefe Bitterkeit, herber Sarkasmus, eine Schärfe des Urteils gegenüber Athen, wie wir sie nie wieder finden, und eine ernste Entschiedenheit, die ihren Weg geht, weil er notwendig ist, nicht weil die Schönheit des Zieles lockt.

Gern würde man sich die Stimmung der „Tragödie“ im Gegensatz zur „Komödie“ dadurch verständlich machen, daß man das Jahr 399 zwischen beide treten ließe. Das ist für uns nach den früheren Ergebnissen nicht möglich So müssen wir nach einer anderen Erklärung suchen.

Ohne weiteres fällt dabei in die Augen, daß der Gorgias an den Protagoras anknüpft. Schon die Szenerie ist die gleiche. Wieder treffen wir Sokrates mit einem der großen Jugendbildner im Gespräch. Wie im Hippias ist es ein lebender Zeitgenosse Platos; wie Hippias so hat auch Gorgias eben durch eine Epideixis die Hörer entzückt, und beide Male vermittelt ein Athener das Gespräch zwischen Sokrates, der eine Frage auf dem Herzen hat, und dem Sophisten, der gern antworten will, da er

sich ja ein für alle Mal zur Auskunft bereit erklärt hat und noch nie einem Frager begegnet ist, der ihm Schwierigkeiten bereitet hätte (Hipp. 364a Gorg. 448a). Im Gegensatz zum Hippias sollen wir uns im Gorgias eine Corona anwesend denken, doch erinnert die kurze Andeutung 458c nur leise an die lebendigen Szenen des Protagoras (besonders 335d—338e). Wieder wird der scharfe Unterschied zwischen der sokratischen Dialektik und den sophistischen Demegorien hervorgehoben[1]), wieder finden wir aber auch längere Reden des Sokrates, und diesmal hält dieser es sogar für nötig, das „Unsokratische", das darin liegt, hervorzuheben: 465e *ἴσως μὲν οὖν ἄτοπον πεποίηκα, ὅτι σε οὐκ ἐῶν μακροὺς λόγους λέγειν αὐτὸς συχνὸν λόγον ἀποτέτακα,* 519d *ὡς ἀληθῶς δημηγορεῖν με ἠνάγκασας, ὦ Καλλίκλεις, οὐκ ἐθέλων ἀποκρίνεσθαι*[2]). So treffen wir noch eine Fülle von kleinen Zügen im Gorgias, die an die früheren Dialoge erinnern[3]). Zum Teil werden wir diese noch später berühren. Wichtiger aber ist, es sich klar zu machen, wie der ganze Aufbau des ersten Teiles durch den Protagoras beeinflußt ist. Dieser Dialog führte uns zuerst ein Vorgespräch zwischen Sokrates und Hippokrates vor über die Frage, was denn ein Sophist sei. Die Frage, was der Rhetor sei, wird im Gorgias zum eigentlichen Thema, das aber auch zunächst in einem kurzen Vorgespräch aufgestellt wird (*τί δή ἐστιν τοῦτο περὶ οὗ αὐτός τε ἐπιστήμων ἐστὶν ὁ σοφιστὴς καὶ τὸν μαθητὴν ποιεῖ;* Prot. 312e *τί ἐστιν ὃ ἐπαγγέλλεταί τε καὶ διδάσκει;* Gorg. 447c). Im eigentlichen Gespräch wird das erste Geplänkel Chairephon überlassen, der wie Sokrates im Prot. 311b 312d durch das Beispiel des Arztes und Malers klarzumachen sucht, was die Frage besagt. Freilich bleibt Polos trotzdem unfähig die Sache klar zu erfassen, und Gorgias selbst wird deshalb nochmals gefragt: *τίνα σε χρὴ καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης;*

---

[1]) Vgl. S. 82.

[2]) Das *δημηγορεῖν* stammt aus Prot. 328 extr., vgl. S. 82, und zu den Reden des Sokrates S. 83. Im Gorgias vgl. noch p. 507—509, wo Sokrates zuerst ähnlich wie Prot. 353ff. einen Dialog allein durchführt, und 511—513.

[3]) Hier sei noch erwähnt, daß Sokrates' Aufforderung an Polos: *καὶ νῦν δὴ τούτων ὁπότερον βούλει ποίει, ἐρώτα ἢ ἀποκρίνου* (462b) im Protagoras 351e ein Analogon hat. Wenn Sokrates vorher erklärt *ἐθέλω τῶν ὡμολογημένων, εἴ τί σοι δοκεῖ μὴ καλῶς ὡμολογῆσθαι, ἀναθέσθαι ὅτι ἂν σὺ βούλῃ* (461d 462a), so entspricht das Prot. 354e *ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν ἀναθέσθαι ἔξεστιν, εἴ πῃ ἔχετε ἄλλο τι φάναι κτλ.*

(449a, vgl. Prot. 311d *τί ὄνομα . . . λεγόμενον περὶ Πρωταγόρου ἀκούομεν; — Σοφιστὴν δή τοι ὀνομάζουσί γε τὸν ἄνδρα*). Im Protagoras wird das Hauptgespräch dann dadurch eingeleitet, daß Sokrates im Namen des Hippokrates, der gern Protagoras' Schüler werden möchte, an diesen die Frage richtet, was ihm der Unterricht nützen werde: *ὅτι οὖν αὐτῷ ἀποβήσεται, ἐάν σοι συνῇ, ἡδέως ἄν φησι πυθέσθαι* (318a). Wie ein Reflex dieser lebendigen Szene des referierten Dialoges mutet es doch an, wenn im Gorgias Sokrates 455c sagt: *καὶ ἐμὲ νῦν νόμισον καὶ τὸ σὸν σπεύδειν· ἴσως γάρ καὶ τυγχάνει τις τῶν ἔνδον ὄντων μαθητής σου βουλόμενος γενέσθαι, ὡς ἐγώ τινας σχεδὸν καὶ συχνοὺς αἰσθάνομαι, οἳ ἴσως αἰσχύνοιντ' ἄν σε ἀνερέσθαι· ὑπ' ἐμοῦ οὖν ἀνερωτώμενος νόμισον καὶ ὑπ' ἐκείνων ἀνερωτᾶσθαι· τί ἡμῖν, ὦ Γοργία, ἔσται, ἐάν σοι συνῶμεν.* Wenn Protagoras auf Sokrates' Frage erklärt: *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν* (318e), so lesen wir ein direktes Zitat dieser Worte Gorg. 520e *ὅντιν' ἄν τις τρόπον ὡς βέλτιστος εἴη καὶ ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ ἢ πόλιν* und ähnlich hatte schon Kallikles von den Leuten, denen er die *πολιτικὴ ἀρετή* zuspricht, 491b gesagt: *οἳ ἂν εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι ὦσιν, ὅντινα ἂν τρόπον εὖ οἰκοῖτο.*

In diesen Fällen haben wir freilich mehr nebensächliche Reminiszenzen, die den Gang der Erörterung nicht bestimmen. Um so wichtiger ist etwas anderes. Im Protagoras stellt, wie wir sahen, Plato innerhalb der Sophistik verschiedene Richtungen einander gegenüber. Auffallen kann dabei, daß die Rhetorik, die doch zweifellos im Jugendunterricht eine hohe Bedeutung hatte, gar nicht berücksichtigt wird. Den Grund dafür gibt uns das Gespräch über das Wesen der Sophistik, das Sokrates mit dem jungen Hippokrates führt. Auf die Frage, was der Sophist sei, erklärt hier schließlich Hippokrates 312d: *τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸν εἶναι, ὦ Σώκρατες, ἢ ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν;* Aber Sokrates verwirft diese Definition mit der Begründung: *ἐρωτήσεως γὰρ ἔτι ἡ ἀπόκρισις ἡμῖν δεῖται, περὶ ὅτου ὁ σοφιστὴς δεινὸν ποιεῖ λέγειν.* Und da die Antwort allgemein lauten muß *περὶ οὗπερ καὶ ἐπίστασθαι,* so folgert er, wenn man das Wesen der Sophistik bestimmen wolle, so dürfe man nicht von der Tat-

sache, daß sie zu reden befähige, ausgehen, sondern von dem Stoffe, über den sie reden lehre. Über die Bedeutung dieser Stelle werden wir noch in dem Abschnitt „Sophistik und Rhetorik“ zu handeln haben. Vorläufig genügt es hervorzuheben, daß Plato hier das formale Moment des rhetorischen Unterrichts nicht als charakteristisch für die Sophistik gelten läßt. Die Rhetorik ist für ihn hier nur ein sekundäres Moment; über das Wesen der Sophistik entscheidet der Charakter des materiellen Wissens, über das sie verfügt.

Diese Protagorasstelle ist die Keimzelle, aus der sich die Erörterung im ersten Teile des Gorgias entwickelt.

Sobald Gorgias auf Sokrates' Frage erklärt hat, die Rhetorik sei eine *τέχνη περὶ λόγους*, stellt Sokrates fest, daß nur spezielle *λόγοι* in Betracht kommen könnten, und sagt dann 449e: *Ἀλλὰ μὴν λέγειν γε ποιεῖ δυνατούς,* und auf Gorgias' Ja hin fragt er weiter: *οὐκοῦν περὶ ὧνπερ λέγειν, καὶ φρονεῖν;* Damit ist auch hier der sachliche Gesichtspunkt zum entscheidenden gemacht, und Plato hält ihn mit aller Bestimmtheit fest, wenn er nun die Rhetorik auf eine Stufe stellt mit den anderen *τέχναι περὶ λόγους* wie Arithmetik und Astronomie[1]) und deshalb ganz analog dem Protagoras zur Bestimmung der differentia specifica die weitere Frage aufwirft: *τί ἐστι τοῦτο τῶν ὄντων, περὶ οὗ οὗτοι οἱ λόγοι εἰσίν, οἷς ἡ ῥητορικὴ χρῆται* (451d)[2]). Natürlich kann Plato aber im Gorgias doch an der rein formalen Auffassung der Rhetorik nicht vorübergehen. Denn diese war ja doch von den Rhetoren selber vorgetragen, wenn sie ihre Kunst als *πειθοῦς δημιουργός* bezeichneten[3]). So lenkt denn Plato das Gespräch geschickt zu einer Kritik dieser Definition über (453a)[4]). Gegen-

---

[1]) 451a, vgl. die Technai, die Hipp. 366c 367e und Prot. 318e erwähnt werden.

[2]) Die Frage wird genau so vorbereitet wie Prot. 318b durch ein Beispiel mit *ὥσπερ ἂν εἴ τίς με ἔροιτο ὧν νῦν δὴ ἔλεγον περὶ ἡστινοσοῦν τῶν τεχνῶν κτλ.*

[3]) Daß diese Definition tatsächlich von den Rhetoren aufgestellt war, würde man aus der Art, wie Plato zu ihr überleitet, erschließen, auch wenn es nicht ausdrücklich bezeugt wäre. Sonst vergl. Wendland, Anaximenes S. 31, Süß, Ethos 21.

[4]) Er vollzieht den Übergang so, daß er Gorgias auf die Frage nach dem Gegenstand der rhetorischen *λόγοι* die verschwommene Antwort geben läßt: *τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων* (451d), die Gorgias dann dahin präzisiert, er meine den praktischen Einfluß, den der Redner durch das *πείθειν* erlange.

über der Bestimmung *τέχνη περὶ λόγους* läßt diese, wie gesagt, das formelle Moment — zugleich unter Betonung des praktischen Zweckes — hervortreten, und Plato präzisiert dieses noch schärfer, indem er die *πειθώ* bestimmt als eine Überredung, die nur Glauben, nicht Wissen erwecken will. Daneben fragt er aber auch hier sofort (453e): *ποίας πειθοῦς καὶ περὶ τί;* So entlockt er Gorgias die Antwort: *καὶ περὶ τούτων ἅ ἐστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα* (454b) und kann daraufhin die Definition formulieren: *ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικε, πειθοῦς δημιουργός ἐστι πιστευτικῆς, ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον* (455a). Die Bedeutung dieser Formulierung liegt darin, daß sie das formale und das sachliche Moment vereint. Und grade diese Vereinigung führt nach Plato zum inneren Widerspruch. Betrachtet man nämlich rein formal die Rhetorik als *πειθοῦς δημιουργός*, so gibt sie eine *δύναμις*, die sich genau so wie die Fachwissenschaften des Hippias (vgl. S. 69) nach beiden Seiten, sittlich wie unsittlich, gebrauchen läßt. Ist sie dagegen eine *τέχνη περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον*, so muß sie so gut wie die Arithmetik ein Wissen über diese vermitteln, und wer das Gerechte weiß, so sagt der Sokratiker und Intellektualist Plato, handelt gerecht, ist gerecht (455 bis 459). Wer also konsequent sein will, darf beides nicht vereinigen, muß sich für die eine oder die andere Auffassung entscheiden. Von den Rhetoren selber darf man diese Folgerichtigkeit nicht verlangen, und Gorgias tröstet sich mit der Halbheit, er gebe zwar eine formale Bildung, doch würden seine Schüler diese schon sittlich benützen, und jedenfalls sei er für unsittliche Verwendung seitens der Schüler nicht verantwortlich (456d)[1]. Immerhin setzt Plato aus Höflichkeit bei ihm voraus, daß er innerlich eine sittliche Bildung erstrebe und bei klarer Erkenntnis des Problems eine sachliche wissenschaftliche Belehrung über das Gerechte als notwendig erkennen werde (460a)[2]. Aber Polos hat ganz recht, wenn er erklärt, daß mit diesem Zugeständnis der Rhetorik der Boden entzogen sei, und sich auf das formelle *πείθειν* beschränkt (461b).

Im Protagoras ging Plato davon aus, daß der Bil-

---

[1]) Bekanntlich trägt Gorgias' Schüler Isokrates dieselbe Argumentation Nikokles 3. 4, Antid. 251ff. vor. Also gibt wohl auch Plato hier wirklich Gorgias' Gedanken wieder.

[2]) Mit Unrecht, wie wir beim Menon sehen werden.

dungswert des Jugendunterrichts ausschließlich davon abhänge, ob dieser sachlich ein Wissen über das Gute bringe und dadurch zur Sittlichkeit erziehe, und er behandelt deshalb den formalen rhetorischen Unterricht als ein sekundäres Moment. Im ersten Teile des Gorgias zeigt er, wer die formale Rhetorik als das Primäre ansehe, müsse folgerichtig bei ihr auf den sittlichen Erziehungswert verzichten.

Mit dieser Auffassung der Rhetorik, die natürlich der nur auf die praktische Brauchbarkeit sehenden vulgären Anschauung entspricht und tatsächlich von Männern wie Polos mindestens unbewußt vertreten wurde — über Gorgias selber werden wir bald noch zu handeln haben —, setzt sich Plato im zweiten Teile des Gespräches auseinander (461—481). Dieser Teil behandelt scheinbar ohne engen Zusammenhang zwei Probleme: Was ist die Rhetorik? (461—466a) und: Verleiht sie nicht praktisch große Macht? (466—481). Im ersten Abschnitt stellt Plato zunächst fest, daß die Rhetorik keine Kunst, sondern nur Routine sei. Ein Beweis für diese Behauptung wird aber nicht gegeben, sondern nur angeboten: *τέχνην δὲ αὐτὴν οὔ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἃ προσφέρει ὁποῖ' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν· ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ, ὃ ἂν ᾖ ἄλογον πρᾶγμα. τούτων δὴ πέρι εἰ ἀμφισβητεῖς, ἐθέλω ὑποσχεῖν λόγον* (465a)[1]), und selbst dieses Angebot geschieht nicht in Bezug auf die Rhetorik selber, sondern in Bezug auf ihr Analogon, die Kochkunst. Offenbar will Plato seine Anschauung hier nur andeuten, den eigentlichen Beweis dafür, daß die Rhetorik der wissenschaftlichen Grundlage entbehre, will er nicht ausführlich geben[2]). Der Grund ist natürlich der, daß die Erörterung ihn hier zu weit führen würde. Und für die Zwecke, die er im Gorgias verfolgt, ist jedenfalls die theoretische Seite der Frage nicht entscheidend. Eins ist dagegen wichtig: Das ist der Nachweis, daß die Rhetorik über ihre

[1]) Das Kolon ist hinter *εἰπεῖν*, der Punkt hinter *πρᾶγμα* zu setzen; denn der Plural *τούτων* geht auf alles vorige. — Die letzten Worte sind hübsch gewählt, um anzudeuten, daß er und die Philosophie das vermag, was die Rhetorik nicht leistet, *λόγον ὑποσχεῖν*.

[2]) Wir treffen ihn später im Phaidros. — Diesen Sachverhalt hat man schon im Altertum empfunden. Vgl. Aristides *περὶ ῥητορικῆς* II, p. 9 D.

letzten Ziele keine Rechenschaft zu geben vermag. Das hebt Plato schon 464c hervor, wenn er von der Rhetorik sagt, sie handle *οὐ γνοῦσα ἀλλὰ στοχασαμένη* (vorbereitet durch 463a *ψυχῆς στοχαστικῆς*[1]), und wir werden bald sehen, daß dafür der Beweis im folgenden Abschnitt gegeben wird. Damit verbindet Plato weiterhin die Scheidung der *τέχναι* und *κολακεῖαι*, der wahren Künste, die das Gute des Menschen zum Ziele haben, und der Afterkünste, die nur dem Angenehmen nachjagen. Daß zu den Afterkünsten die Rhetorik gehört, wird auch zunächst nur behauptet. Auch hier liefert den Beweis erst die folgende Untersuchung.

Ehe wir aber diese verfolgen, sei noch auf eins aufmerksam gemacht. Den Unterschied zwischen *τέχνη* und *ἐμπειρία* (*τριβή*) kann Plato offenbar so kurz angeben, weil er ihn in der Hauptsache als bekannt voraussetzt. Wir wissen ja auch durch die hippokratischen Schriften, wie man im fünften Jahrhundert die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter eines Berufes erörterte. Grade von dieser Seite her möchte man aber im Gorgias Einfluß annehmen, weil Plato von der Medizin ausgeht und ihren Charakter als *τέχνη* betont[2]), und wenn er von der Kochkunst sagt: *τέχνην δὲ αὐτὴν οὔ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἃ προσφέρει ὁποῖ' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν* (465a), so stammt hier nicht bloß das Wort *προσφέρειν* aus der medizinischen Terminologie, auch der ganze Gedanke hat in den hippokratischen Schriften zahlreiche Parallelen. So sagt z. B. der Verfasser von

[1]) Daß dieser Ausdruck auf Gorgias selbst zurückgeht, ist sehr wahrscheinlich; darin kann ich Süß, Ethos 24ff. durchaus zustimmen.

[2]) Süß, Ethos S. 25 hält es freilich für ausgemacht, daß Plato hier Gorgias folgt. Daß dieser die Parallele von Rhetorik und Medizin gezogen hat, ist durch Hel. 14 *τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν* und durch ähnliche Gedanken bei Isokrates gesichert. Ich halte es auch für möglich, daß Plato hier von ihm Anregungen empfangen hat. Aber die im Text gleich zu behandelnde Phaidrosstelle zeigt doch deutlich, daß Plato auf die Mediziner selber zurückgreift. Und wenn er diese dort 268a 270 ausdrücklich nennt und dort wie Gorg. 464. 5 fortwährend Termini der medizinischen Sprache gebraucht, so ist es doch unmethodisch, immer nur von dem gorgianischen Vergleich zu reden, die ausdrückliche Beziehung auf die Mediziner aber zu ignorieren. Daß auch die scharfe Präzisierung des Unterschiedes von *ἐμπειρία* und *τέχνη* auf Gorgias zurückgehe, ist jedenfalls durch nichts wahrscheinlich zu machen.

περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς, der doch sehr zur Empirie neigt, c 21: *οἶδα δὲ τοὺς πολλοὺς ἰητροὺς ὥσπερ τοὺς ἰδιώτας, ἢν τύχωσι περὶ τὴν ἡμέρην ταύτην τι κεκαινουργηκότες, ἢ λουσάμενοι ἢ περιπατήσαντες ἢ φαγόντες τι ἑτεροῖον, ταῦτα δὲ πάντα βελτίω προσενηνεγμένα ἢ μή, οὐδὲν ἧσσον τὴν αἰτίην τούτων τινὶ ἀνατιθέντας, τὸ* [1]) *μὲν αἴτιον ἀγνοεῦντας τὸ δὲ συμφορώτατον, ἢν οὕτω τύχῃ, ἀφαιρέοντας. δεῖ δὲ οὔ, ἀλλ' εἰδέναι, τί λουτρὸν ἀκαίρως προσγενόμενον ἐργάσεται ἢ τί κόπος.* Insbesondere wenn Plato 465a und 501a kurz erklärt, das Kennzeichen der Wissenschaft sei, daß sie die *αἰτία* anzugeben vermöge — wir werden noch sehen, was dieser Gedanke später für eine Bedeutung für ihn gewinnt — so übernimmt er damit eine Anschauung, die bei den Medizinern allgemein anerkannter Grundsatz ist. Ein Beleg ist schon die eben angeführte Stelle. Prinzipiell erklärt ferner der Verfasser der Apologie der Heilkunst (c. 6): *πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον διὰ τὶ εὑρίσκοιτ' ἂν γινόμενον, καὶ ἐν τῷ διὰ τὶ τὸ αὐτόματον οὐ φαίνεται οὐσίην ἔχον οὐδεμίαν ἀλλ' ἢ ὄνομα, ἡ δὲ ἰητρικὴ καὶ ἐν τοῖσι διὰ τὶ καὶ ἐν τοῖσι προνοουμένοισι φαίνεταί τε καὶ φανεῖται αἰεὶ οὐσίην ἔχουσα.* Von den unzähligen Stellen, wo praktisch dieselbe Anschauung hervortritt, daß der Arzt über die *αἰτίαι* jeder Erscheinung im klaren sein muß, hebe ich nur die Schrift über die Epilepsie hervor. Hier stellt sich der Vertreter der Wissenschaft in schärfsten Gegensatz zur Charlatanerie, und worin die Wissenschaft besteht, das zeigt er, indem er die Ursache der Krankheit angibt (3 *ἀλλὰ γὰρ αἴτιος ὁ ἐγκέφαλος τούτου τοῦ πάθεος κτλ.*) und die Möglichkeit der richtigen Behandlung davon abhängig macht, ob der Arzt imstande ist, sich Rechenschaft von der Wirkung seiner Heilmittel mit Bezug auf diese Krankheitsursache abzulegen (17) [2]).

Aber nicht bloß diese Auffassung der *τέχνη*, auch die Unterscheidung von Routine und Wissenschaft fand Plato wohl bei den Medizinern schon vor. Ganz sicher dürfte man dies sagen und eine Anlehnung an die Mediziner im Gorgias voraussetzen, wenn man eine Stelle der *Παραγγελίαι* verwerten dürfte. Denn dort mahnt der Verfasser c. 1 (Littré IX, 252): *δεῖ γε μὴν ταῦτα εἰδότα μὴ λογισμῷ πρότερον πιθανῷ προσέχοντα ἰητρεύειν ἀλλὰ τριβῇ*

[1]) *τὸ M καὶ τὸ A.*

[2]) Dieselbe Anschauung bringt dieser Arzt auch in *περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* fortwährend zum Ausdruck.

μετὰ λόγου und setzt damit die Gegenüberstellung der *τριβή*, die für ihn offenbar wie für Plato (463b 501a) an sich ein *ἄλογον πρᾶγμα* ist, und des rationalen Elementes, die wir im Gorgias vorfinden, voraus, wenn er auch beide Elemente anders wertet als Plato. Aber viel Wert lege ich auf dieses Zeugnis nicht; denn diese Schrift ist, wenn sie auch mit altem Materiale arbeitet, schwerlich vor Epikurs Zeit entstanden [1]. Dagegen sprechen bei

---

[1]) Epikur sagt im Briefe an Herodot p. 26, 7 Us.: *ἀλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπ' αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι, τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα ὕστερον ἐπακριβοῦν.* Soll er das aus unserm Autor glatt abgeschrieben haben, bei dem es c. 1 heißt: *ὑποληπτέον οὖν τὴν φύσιν ὑπὸ τῶν πολλῶν καὶ παντοίων πρηγμάτων κινηθῆναί τε καὶ διδαχθῆναι βίης ὑπεούσης, ἡ δὲ διάνοια παρ' αὐτῆς λαβοῦσα, ὡς προεῖπον, ὕστερον εἰς ἀληθείην ἤγαγεν?* Dagegen spricht auch, daß *φύσις* bei Epikur seinen festen Platz hat (es folgt *ὅθεν καὶ τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ' ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη . . ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν κτλ.*), während in den Praecepta der Begriff unmotiviert ist. — Im selben Kapitel steht: *ξυγκαταινέω μὲν οὖν καὶ τὸν λογισμόν, ἤνπερ ἐκ περιπτώσιος ποιῆται τὴν ἀρχήν.* Ist also *περίπτωσις*, das wir aus der epikureischen (fr. 36 *καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν καὶ κτλ.*) und stoischen (II fr. 86 *τῶν νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη . . κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά*) Erkenntnistheorie kennen, schon ein Jahrhundert früher Terminus gewesen? Und wenn es in c. 2 dann heißt: *προσέχειν οὖν δεῖ περιπτώσει . . τῇ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*, so klingt uns das letzte doch merkwürdig aristotelisch (*ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* selbst kommt freilich z. B. in de aeribus und de morbo sacro sechsmal vor), mehr aber noch wohl der Anfang dieses zweiten Kapitels: *τῶν δ' ὡς λόγου μόνον ξυμπεραινομένων μὴ εἴη ἐπαύρασθαι τῶν δὲ ὡς ἔργου ἐνδείξιος.* Sollen wir glauben, daß dieses Spiel mit dem Worte *συμπεραίνειν* möglich war, ehe Aristoteles den Syllogismus entdeckte und für diesen den Ausdruck *λόγον συμπεραίνειν* als Terminus prägte? Auch die dort gegebene Definition der Medizin als *ἕξις ἀναμάρτητος* möchte man älterer Zeit nicht zutrauen.

Vor allem aber hat die ganze in c. 1 entwickelte Erkenntnistheorie, nach der zunächst *ἡ αἴσθησις φαντασιοῦται*, dann von dieser die *διάνοια* die Eindrücke übernimmt und im Gedächtnis festhält, ihre Parallelen nur in der späteren Zeit, teils bei Stoikern und Epikureern, teils aber auch bei Aristoteles Anal. post. II, p. 100a 3ff., Met. I, 1, 980b 28ff. (H. Maier, Syllogistik des Aristoteles IIa, S. 413ff.). Bei Aristoteles wird speziell gezeigt, wie beim Menschen aus der Wahrnehmung die Erinnerung, aus der Erinnerung die Erfahrung, aus der zur Einheit zusammengefaßten Erfahrung die technische Regel wie das wissenschaftliche Prinzip hervorgeht. Ähnlich wird der Vorgang in den Praecepta geschildert. Das wird uns noch deutlicher, wenn wir einen handschriftlichen Fehler verbessern. Nachdem der Verfasser die Wissenschaft auf *τριβὴ μετὰ*

Hippokrates selber nicht bloß allgemeine Erwägungen dafür, daß er, den Plato als den Begründer der wissenschaftlichen Medizin ansieht, diese gegen die bloße Empirie abgegrenzt hat, sondern es lassen sich auch aus Plato selbst für diese Annahme Gründe geltend machen. Denn in der Erörterung des Phaidros, wo Plato die hier nur angedeutete Untersuchung über *ἐμπειρία* und *τέχνη* wirklich ausführt, beruft er sich ja ausdrücklich auf Hippokrates und auf seine Auffassung von der medizinischen Wissenschaft, um von da aus ein Kriterion für die Frage zu gewinnen, unter welchen Bedingungen die Rhetorik nicht bloß Empirie, sondern Wissenschaft sei (270), und wenn man hier vielleicht noch zweifeln kann, ob Hippokrates selber auch den Gegensatz zur Empirie

---

λόγου gegründet hat, heißt es nach der Überlieferung weiter: *ὁ γὰρ λογισμὸς μνήμη τίς ἐστι ξυνθετικὴ τῶν μετ' αἰσθήσεως ληφθέντων.* Aber unmöglich kann der *λογισμός* so definiert werden, da nachher die *μνήμη* der *διάνοια* zugewiesen wird, die vom *λογισμός* scharf geschieden ist. Unmöglich ist auch, daß der Verfasser die *τριβή* ignoriert haben sollte. Da nun Aristoteles 980b28 einfach sagt *γίγνεται δὲ ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία* und Plato 501a *τριβῇ καὶ ἐμπειρίᾳ μνήμην μόνον σωζομένη* (nämlich die Kochkunst) *τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι*, so ist wohl eine Lücke anzunehmen: *ὁ γὰρ λογισμὸς ⟨. . . ἡ δὲ τριβὴ⟩ μνήμη* (vgl. auch noch Sext. Emp. math. I, 61).

Diese Erwägungen zwingen, wie mir scheint, dazu, die Entstehung der Schrift nicht vor etwa 300 anzusetzen. Nun hat freilich Daremberg, Notices et extraits S. 200 aus einem Urb. 68 ein Scholion mit dem Lemma *ἐκ τῶν Γαληνοῦ* zum Anfang der Praecepta veröffentlicht — wie ich aus einer durch Pasqualis freundliche Vermittlung mir zugegangenen Photographie ersehe, bis auf Kleinigkeiten richtig —, das gegen eine so späte Entstehung zu sprechen scheint. Denn hier heißt es mit Bezug auf die Anfangsworte der Schrift *Χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρός* so: *ὁ μὲν οὖν χρήσιππος* (sic!) *καὶ οἱ περὶ τοὺς στοικοὺς ἀλληγορικώτερον τὸν λόγον διελθόντες χρόνον λέγειν τὴν θεωρίαν φασὶν ὡς διὰ χρόνου λαμβανομένην κτλ. . . Ἀρχιγένης δὲ . . οὕτω φησίν κτλ.* Aber daß der Stoiker Chrysipp eine medizinische Schrift kommentiert haben sollte, erscheint doch so unglaublich, daß man an sich nach einem Ausweg suchen muß. Entweder hat Archigenes (oder ein anderer Erklärer) nur eine chrysippische Erläuterung der Worte *χρόνος* und *καιρός* benützt, oder aber einer der Ärzte des Namens Chrysipp — Wellmann führt in der Realenzyklopädie s. v. Chrysippos verschiedene auf — ist erst nachträglich mit dem Stoiker verwechselt worden. Auch mit der Möglichkeit rechne ich, daß der aphoristische Anfangssatz der Praecepta: *χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρὸς καὶ καιρὸς ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολύς· ἄκεσις χρόνῳ, ἔστι δὲ ἡνίκα καὶ καιρῷ*, der vom Folgenden merkwürdig absticht, aus einer alten Schrift übernommen ist. Aber selbst wenn Chrysipp unsre Schrift gemeint haben sollte, würde ich eher an eine Fälschung denken als den alten Ursprung der Schrift annehmen. Doch ist natürlich eine genaue Untersuchung nötig.

so präzisiert hat, wie es Plato tut, so wird dies sehr wahrscheinlich, wenn man eine Stelle aus den Gesetzen heranzieht. Denn dort gibt p. 857c Plato doch wohl eine Schilderung im Sinne des Hippokrates, wenn er das Beispiel wählt: *ὡς εἰ καταλάβοι ποτέ τις ἰατρὸς τῶν ταῖς ἐμπειρίαις ἄνευ λόγου τὴν ἰατρικὴν μεταχειριζομένων ἐλεύθερον ἐλευθέρῳ νοσοῦντι διαλεγόμενον ἰατρὸν καὶ τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγὺς χρώμενον μὲν τοῖς λόγοις ἐξ ἀρχῆς τε ἁπτόμενον τοῦ νοσήματος, περὶ φύσεως πάσης ἐπανιόντα τῆς τῶν σωμάτων.* Wenn also die Medizin damals schon die Wissenschaft gegen die Routine abgrenzte, so mußte es Plato als Rückständigkeit erscheinen, wenn Polos die Technai einfach aus der Empirie ableitete, wie wir es nach Gorg. 448c vermuten dürfen [1]): *Ὦ Χαιρεφῶν, πολλαὶ τέχναι ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπείρως εὑρημέναι· ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην* [2]). Wir können es wohl verstehen, daß Plato eine solche Äußerung dahin auslegte, Polos erkenne überhaupt keinen Unterschied von Empirie und Wissenschaft an, und daß er ihm nun zeigen wollte, wie richtig er damit, ohne es zu merken, sein Handwerk beurteilte.

Die Unterscheidung von Routine und Wissenschaft fand also Plato schon vor. Das müssen wir auch daraus schließen, daß er mit dieser Unterscheidung eine andere kombiniert, die tatsächlich aus ganz andern Motiven hervorgeht. Er stellt nämlich nicht etwa, wie man erwarten sollte, empirische und wissenschaftliche Medizin einander gegenüber, sondern medizinische Wissenschaft und Kochkunst und konstruiert im Zusammenhang damit sein ganzes System, in dem neben den Wissenschaften die *κολακεῖαι* stehen, die nicht das Gute des Menschen ins Auge fassen, sondern nur *χάριτος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίαι* sein wollen [3]). Plato

---

[1]) Natürlich braucht die Stelle deshalb nicht wörtliches Zitat zu sein. Aber Aristoteles sagt ja 981a4 *ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὥς φησι Πῶλος ὀρθῶς λέγων, ἡ δ' ἀπειρία τύχην.* Diese Anerkennung seitens des Empirikers Aristoteles ist wohl nicht ohne Spitze gegen Plato.

[2]) Den Gegensatz von *τέχνη* und *τύχη* behandelt das vierte Kapitel der Apologie der Heilkunst, wo Gomperz die Parallelstellen bietet.

[3]) Eurip. fr. 362, 18

φίλους δὲ τοὺς μὲν μὴ χαλῶντας ἐν λόγοις
κέκτησο, τοὺς δὲ πρὸς χάριν σὺν ἡδονῇ
τῇ σῇ πονηροὺς κλῇθρον εἰργέτω στέγης.

Die schlechten Freunde sind natürlich die Schmeichler. Vgl. die Schilderung der

leitet zu dieser Scheidung durch den Gedanken über, daß die Routine sich über das wahre Ziel, das sie zu verfolgen hat, nicht Rechenschaft zu geben vermag. Aber es ist klar, daß er auf diese Weise aus ethischen Motiven mit der Scheidung von *τέχνη* und *ἐμπειρία*, die natürlich nur an den verschiedenen Betrieb einer auf ein einheitliches Ziel gerichteten Tätigkeit denkt, einen Gegensatz verknüpft, der dieser ursprünglich fremd ist.

Auf das System der Wissenschaften und Schmeichelkünste folgt scheinbar ziemlich unvermittelt die Erörterung über die Frage, ob denn die Rhetorik nicht wenigstens praktisch große Macht verleihe, wie das schon Gorgias ausgesprochen hatte (452d 456ab) und Polos als selbstverständlich voraussetzt (467 bis 480). Aber der Faden ist so wenig abgerissen wie etwa im Protagoras nach dem Mythos. Der Gedankengang ist nämlich folgender: Die Rhetorik mag wohl die Fähigkeit geben, alles Mögliche im Staate durchzusetzen. Aber von Macht kann man nur bei dem reden, der die Fähigkeit zu Handlungen hat, die das bewirken, was er wirklich will, die einem bestimmten Endziele dienen. Dieses Endziel kann aber nur das Gute sein, das Gute aber ist identisch mit dem Sittlichen. Wenn daher die Rhetorik, wie ihre Vertreter rühmen, die Fähigkeit gibt, auch auf ungerechte Weise sich Vorteile zu verschaffen, so verleiht sie keine Macht, die ja dem Guten dienen müßte, sondern fügt dem Menschen nur Schaden zu, und dieser Schade wird nur noch gesteigert, wenn sie ihm Straflosigkeit für die Verbrechen erwirkt und somit verhindert, daß der Mensch von dem Übel der Ungerechtigkeit befreit wird.

Kolakes in Eupolis' Drama, die ebenso hervorheben, daß der Kolax *χαρίεντα πολλά* sagen muß (fr. 159, 12 K.), wie bei Epicharm fr. 35 der Parasit als seine Haupteigenschaft rühmt *χαρίεις εἰμί* (man darf beide Stellen wohl anführen, auch wenn *χάρις* hier etwas andre Bedeutung hat als bei Plato). Grade Eupolis' Kolakes, die Plato im Protagoras als Vorbild hatte, konnten ihm auch hier Anregungen geben, da als Schmeichler und Parasiten dort die Sophisten auftraten. *Εὔνοια* und *Κολακείη* stellt einander entgegen Demokrit B 286. Aristoteles scheidet 1173b33 Freund und Schmeichler: *ὁ μὲν γὰρ πρὸς τἀγαθὸν ὁμιλεῖν δοκεῖ, ὁ δὲ πρὸς ἡδονήν*, und Ähnliches findet sich unendlich oft in der späteren Popularphilosophie, wo die Scheidung von Freund und Schmeichler Lieblingsthema ist (z. B. Plutarch de adul. et amico 11. Einiges bei Bohnenblust, Beiträge zum Topos *περὶ φιλίας* S. 31). Über Phaidros 240b, wo Plato im Anschluß an den Gorgias den *κόλαξ* als *ἡδύς* erwähnt, nachher.

Während also im ersten Abschnitt gezeigt war, daß die Rhetorik (wie im Hippias die Polymathie) als formale Fähigkeit, die ebensowohl sittlichen wie unsittlichen Zwecken dienen könne, zum Nutzen wie zum Schaden andrer gebraucht werden kann, lernen wir hier, daß sie als solche auch dem Menschen selber eher Schaden als Nutzen bringt. Der Grund ist der, daß sie kein festes Endziel hat, nach dem sie auf Grund wissenschaftlicher Erkenntnis strebt. Sie begnügt sich damit, dem Menschen äußere Macht zu verleihen. Aber ob diese Macht dem wahren Vorteil des Menschen, dem Guten dient, das fragt sie nicht. Dunkel schwebt ihr allerdings ein Ziel vor. Aber das ist nicht das Gute, sondern etwas anderes. Wenn sie nämlich das Unrechtleiden zwar für sittlich besser hält als das Unrechttun, aber doch mehr zu vermeiden sucht, so tut sie das, weil das Unrechtleiden mehr Schmerz bereitet (475c), und ebenso schätzt sie die Menschen glücklich, die sich der Bestrafung entziehen, weil diese mit Schmerzen verbunden ist (478). Sie duldet also die Ungerechtigkeit, das größte Übel, das den Menschen treffen kann, und verhilft sogar zu ihm, weil das Unrechttun mit keinem Schmerz, ja oft mit Lust verbunden ist.

Die Rhetorik legt sich also gar nicht wissenschaftlich die Frage vor, ob das, wozu sie befähigt, wirklich für den Menschen vorteilhaft ist. Was ihr dunkel als Endziel vorschwebt und ihre Einzelhandlungen bestimmt, ist nicht das Gute, sondern die Lust und die Freiheit von Schmerz. Damit ist aber der Beweis gegeben, daß Plato vorher das Wesen der Rhetorik richtig bestimmt hat: Sie ist keine Wissenschaft, sondern Routine ohne feste Erkenntnis, sie hat nicht das *βέλτιστον*, sondern das *ἡδύ* zum Ziel. Sie gleicht der Kochkunst, die nur an die Annehmlichkeit denkt, während die wahre *πολιτικὴ ἀρετή* wie die medizinische Wissenschaft nur die Gesundheit der Seele ins Auge faßt und auch die schmerzhafteste Operation nicht scheut, um die Seele von ihren Krankheiten zu befreien (480c, vgl. 478, 479ab).

Damit ist das Urteil über die berufsmäßige Rhetorik gefällt. Aber mit dieser hat z. B. Archelaos von Makedonien, den Polos 471 als sein Lebensideal nennt, blutwenig zu tun. Das zeigt uns, daß Plato schon hier die Kritik an der Berufsrhetorik

keineswegs die Hauptsache ist. Jeden Zweifel über seine Absichten hebt dann der dritte Teil, der sich schon durch seinen Umfang als Hauptteil gibt, das Gespräch mit Kallikles (481 bis Schluß)[1]. Hier wird es ganz deutlich: Plato nimmt die berufsmäßige Rhetorik nur zum Ausgangspunkt[2]. Wenn sie unklarer Weise die Lust zum Zielpunkt macht, so ist das ein Symptom der im Volke herrschenden ethischen Anschauungen. Denn der Gegensatz von *ἡδύ* und *ἀγαθόν* kehrt überall wieder. Und für das Leben des Individuums wie der Gesamtheit ist das die entscheidende Frage, welches Prinzip herrschen soll, ob die Lust oder das Gute. Es ist die Frage, die sich namentlich der in voller Klarheit vorlegen muß, der die Absicht hat, auf das Leben der Gesamtheit einzuwirken. Die Lösung der Frage bringt zugleich die Entscheidung darüber, ob die Rhetorik in der Jugendbildung eine Existenzberechtigung hat oder nicht[3].

---

[1]) Daß *Καλλικλῆς Ἀχαρνεύς* (495 d), der *ἐραστής* des *Δῆμος Πυριλάμπους* (481 d 513 b), eine historische Person gewesen ist, kann man nicht wohl bezweifeln, obwohl im dramatischen Dialoge an sich eine fingierte Person denkbar wäre. Entscheidend ist 487 c: *οἶδα ὑμᾶς ἐγώ, ὦ Καλλίκλεις, τέτταρας ὄντας κοινωνοὺς γεγονότας σοφίας, σέ τε καὶ Τείσανδρον τὸν Ἀφιδναῖον καὶ Ἄνδρωνα τὸν Ἀνδροτίωνος καὶ Ναυσικύδην τὸν Χολαργέα· καί ποτε ὑμῶν ἐγὼ ἐπήκουσα βουλευομένων, μέχρι ὅποι τὴν σοφίαν ἀσκητέον εἴη κτλ.* Undenkbar ist, daß hier eine völlig zwecklose Fiktion Platos vorliegen sollte. In späterer Zeit würde man bei einer solchen Szene gewiß an einen literarischen Dialog denken. Das ist aber für unsere Zeit nicht wahrscheinlich. Andrerseits wird man sich für das Athen des Sokrates nicht gern vorstellen, daß etwa ein Kallikles eine Schrift begonnen habe, wie es Alkmaion von Kroton tat: *Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ.* So bleiben Zweifel. Aber daß hier wirklich eine historische oder literarische Szene gegeben war und sie Plato den Anlaß zur Einführung des Kallikles bot, das scheint mir sicher.

[2]) Zu welcher Einseitigkeit es führt, wenn man die Rhetorik zum Kernpunkt des Dialoges macht, zeigt die konsequente Durchführung dieser Anschauung bei Süß, Ethos 98 ff.

[3]) *Καὶ γὰρ τυγχάνει περὶ ὧν ἀμφισβητοῦμεν οὐ πάνυ σμικρὰ ὄντα, ἀλλὰ σχεδόν τι ταῦτα, περὶ ὧν εἰδέναι τε κάλλιστον μὴ εἰδέναι τε αἴσχιστον· τὸ γὰρ κεφάλαιον αὐτῶν ἐστιν ἢ γιγνώσκειν ἢ ἀγνοεῖν, ὅστις τε εὐδαίμων ἐστὶν καὶ ὅστις μή* sagt Sokrates schon zu Polos 472 c (vgl. 470 e ff.). Und Kallikles gegenüber wiederholt er genauer 500 c: *ὁρᾷς γάρ, ὅτι περὶ τούτου εἰσὶν ἡμῖν οἱ λόγοι, οὗ τί ἂν μᾶλλον σπουδάσειέ τις καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος ἢ τοῦτο,*

Wollen wir diese Tendenz uns genauer klarmachen, so müssen wir wieder vom Protagoras ausgehen. Dort nahm Plato, um die Einheitlichkeit des ethischen Prinzips zu wahren, die Gleichsetzung von *ἡδύ* und *ἀγαθόν* vor. Er lehnte die gewöhnliche Scheidung von guten und schlechten *ἡδέα* mit der Begründung ab, daß nur die *ἡδέα* diesen Namen wirklich verdienen, die keine Unlust mit sich bringen oder die jedenfalls einen Überschuß von Lust in sich bergen. Diese wahren *ἡδέα* sind aber von den *ἀγαθά* nicht zu trennen (vgl. S. 105). Aber bald sah er das Gekünstelte dieser Theorie ein. Konnte man wirklich dem Schlemmer, der durch seine Unmäßigkeit sich eine Krankheit zuzieht, für den Augenblick des Essens das Lustgefühl absprechen, nur weil seine Handlung für die Folgezeit einen Überschuß an Unlust ergab? Hier war also doch (trotz Prot. 353c) ein Gegensatz von *ἡδύ* und *ἀγαθόν* anzunehmen. Und andrerseits, auch wenn die Operation mit Rücksicht darauf, daß sie für die Dauer Gesundheit und Lust bringt, ein *ἡδονὴν ποιοῦν* genannt werden konnte, so war es doch eine Verkennung ihres Wesens, wenn man sie daraufhin als *ἡδύ* statt als *λυπηρόν* bezeichnete. Also hatten die *πολλοί* doch recht, wenn sie meinten, *ὅτι ταῦτα ἀγαθὰ μέν ἐστιν ἀνιαρὰ δέ* (Prot. 354a). Hier lag also ein Irrtum vor, und wer wirklich von sich sagen wollte: *εἰμὶ τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων, εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγξάντων, εἴ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μέντἂν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγξάντων· μεῖζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσῳπερ μεῖζον ἀγαθόν ἐστιν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι· οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα ψευδὴς περὶ ὧν τυγχάνει νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ὤν* (Go. 458a), der mußte die Folgerungen ziehen. So verwendet denn mit Absicht Plato grade das Beispiel der Operation, um sich zu korrigieren und zuzugeben, daß hier wirklich ein Widerstreit

---

ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν, πότερον ἐπὶ ὃν σὺ παρακαλεῖς ἐμέ, τὰ τοῦ ἀνδρὸς δὴ ταῦτα πράττοντα, λέγοντά τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ ῥητορικὴν ἀσκοῦντα καὶ πολιτευόμενον τοῦτον τὸν τρόπον ὃν ὑμεῖς νῦν πολιτεύεσθε, ἢ τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ. Die Rhetorik, die Kallikles übt, ist natürlich nicht die berufsmäßige des Gorgias, sondern die praktische des *πολιτικός*, die allein im Gespräch mit Kallikles in Frage kommt. Daß die Eudämonie das Thema ist, wird auch sonst fortwährend betont (bes. 492c e 494c 507c—508b) und den Mythos schließt Sokrates mit der Mahnung ab: *ἐμοὶ οὖν πειθόμενος ἀκολούθησον ἐνταῦθα, οἷ ἀφικόμενος εὐδαιμονήσεις καὶ ζῶν καὶ τελευτήσας* (527ce).

zwischen *ἡδύ* und *ὠφέλιμον* vorliegt (478b 479a 480c 525c) Im Protagoras hatte er die entgegengesetzte Anschauung mit dem Hinweis begründet, als Ziel (*τέλος*)[1]) schwebe die Lust vor und erklärt, das Werturteil *ἀγαθόν* bezeichne nur, daß die Handlung diesem Ziele diene. Daß dies eine Degradation des Guten bedeute, wurde ihm bald klar, und so ist ihm im Gorgias das Gute zum positiven Ziel geworden (*ἆρα καὶ σοὶ συνδοκεῖ οὕτω, τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐκείνου ἕνεκεν δεῖν πάντα τἆλλα πράττεσθαι ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων* 499e)[2]), und die ärztliche Kur wird jetzt nicht mehr als gut gewertet, weil sie Lust verschafft, sondern weil sie *ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ* geschieht (467c—468b). Ein absolutes Gut ist sie deshalb freilich noch nicht. Das spricht mit voller Bestimmtheit die grundlegende Erörterung am Anfange des zweiten Buches des Staates aus, die uns am deutlichsten zeigt, was er von den Ausführungen des Protagoras festhält und wie er sie modifiziert. Plato scheidet dort unter Weiterbildung der Gedanken des Gorgias drei Arten des Guten. Wieder treffen wir dabei das *κάμνοντα ἰατρεύεσθαι.* Aber ausdrücklich wird hervorgehoben, daß dieses zu der Klasse von Gütern gehört, die wir nur um eines Endzweckes willen erstreben. Um seiner selbst willen würden wir es nicht suchen, da es zwar nützlich ist, aber schmerzhaft. Den Schmerz an sich meiden wir also, und dem entspricht es, wenn zu der zweiten Klasse von Gütern, die wir um ihrer selbst willen erstreben, gerechnet werden *τὸ χαίρειν καὶ αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς καὶ μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον δι' αὐτὰς γίγνεται ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα.* Diese Schätzung der wahren *ἡδοναί* entspricht ganz dem Protagoras (und klingt an Prot. 351c und 353d wörtlich an), aber

---

[1]) *ἢ ἔχετέ τι ἄλλο τέλος λέγειν, εἰς ὃ ἀποβλέψαντες αὐτὰ ἀγαθὰ καλεῖτε ἀλλ' ἢ ἡδονάς τε καὶ λύπας*; 354c. Das Wort *τέλος* folgt im selben Sinne noch zweimal und wird 353a e 355a durch *τελευτᾶν* erläutert.

[2]) In dieser Stelle liegt der Keim für die Teloslehre der hellenistischen Philosophie und die stoische Definition des *τέλος* ist direkt aus ihr entnommen (St. fr. III, 2 „*τέλος ἐστὶν οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται καθηκόντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα*" *κἀκείνως* „*οὗ χάριν τἆλλα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκα.*" Sonst hat Plato diese Lehre noch vorbereitet in der gleich zu besprechenden Stelle des Staates, von der Aristot. Rhet. 1362a 21 ausgeht, durch die Ausführungen des Lysis über das letzte Gut, durch Sympos. 210—212, wo der Aufstieg des Menschen geschildert wird, bis er *ἅπτεται τοῦ τέλους* (211b). Bei Aristoteles im Anfang der nikomachischen Ethik ist der Begriff schon ganz fest.

deutlich ist der Unterschied, daß offenbar Plato jetzt die Existenz von *βλαβεραὶ ἡδοναί* anerkennt. Wenn er endlich als das höchste Gut die Gerechtigkeit bezeichnet, die wir um ihrer selbst willen wie um der Folgen willen erstreben, und wir nachher im neunten Buch (bes. p. 586) sehen, daß mit den Folgen die wahren, reinen Lüste gemeint sind, so werden wir wieder an den Protagoras erinnert. Aber statt der Identifikation von *ἡδύ* und *ἀγαθόν* finden wir hier die Auffassung, daß das Gute das Wesentliche, die reine Lust eine Begleiterscheinung ist.

Doch kehren wir zum Gorgias zurück. Daß die Operation wirklich *ὠφέλιμον μὲν ἀνιαρὸν δέ* sei, das wurde Plato besonders durch eine Analogie des seelischen Lebens nahegelegt. Auch da gibt es eine Operation, die der Seele nützt, indem sie ihr Befreiung von schlimmer Krankheit bringt und ihr so zum Gute der Gesundheit verhilft. Das ist die Bestrafung für begangenes Unrecht. Daß der Strafzweck nicht Vergeltung, sondern Besserung und Abschreckung sei, darüber war Plato mit Protagoras einig[1]). Aber hier war es selbstverständlich, daß man die Bestrafung ihres Sinnes entkleidete, wenn man sie etwa als *ἡδύ* bezeichnen wollte: *δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν γίγνεται αὐτοῖς ἡ ὠφελία καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἅιδου* sagt Plato von den Bestraften, *οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι* (525b)[2]). Und nun zeigten sich auch manche andre Argumente, die es unmöglich machten, *ἡδύ* und *ἀγαθόν* zu identifizieren. Im Protagoras hatte Plato geglaubt, den Satz, daß das *εὖ ζῆν* ein *ἡδέως ζῆν* sei, bei richtiger Fassung des Begriffs *ἡδύ* auch umkehren zu dürfen (351a). Aber wenn man einmal sich dazu entschloß, ein Lustgefühl auch da anzuerkennen, wo etwa später Unlust die Folge ist, dann war die Frage nicht abzuweisen, ob denn wirklich das *ἡδέως ζῆν* des *κίναιδος* etwa als *εὐδαιμόνως ζῆν* gelten dürfe (494e). Daß Lust und Unlust oft beim Menschen gleichzeitig

---

[1]) Im Mythos läßt Plato den Sophisten — doch wohl nach dessen eigner Anschauung — sagen 324a: *οὐδεὶς γὰρ κολάζει τοὺς ἀδικοῦντας . . τούτου ἕνεκα ὅτι ἠδίκησεν . . . ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα.* Im Gorgias stellt er 477a fest, daß die Bestrafung dem Menschen Nutzen bringt, sofern er *βελτίων τὴν ψυχὴν γίγνεται, εἴπερ δικαίως κολάζεται,* und hebt bei den Hadesstrafen 525bc daneben auch den Abschreckungszweck hervor.

[2]) Vgl. 476—478. 505b. 507d und den Hadesmythos.

auftreten, während *ἀγαθόν* und *κακόν* sich ausschließende Gegensätze seien (495—497d), wird Plato selbst wohl kaum als entscheidend angesehen haben. Um so wichtiger war es, daß die sittliche Qualität eines Menschen, sein Charakter als *ἀγαθὸς ἀνήρ* durch seinen Besitz an Einsicht, Tapferkeit und anderen Gütern bestimmt wird, während Lust und Schmerz bei Guten und Schlechten in gleicher Weise vorkommen (497e—499b)[1]. Solche Erwägungen führten doch zu einem anderen Resultat als die im Protagoras, und während dort Sokrates erstaunt gefragt hatte: *μὴ καὶ σὺ ὥσπερ οἱ πολλοὶ ἡδέ' ἄττα καλεῖς κακὰ καὶ ἀνιαρὰ ἀγαθά*; (351c), jubelt er im Gorgias auf, als er endlich Kallikles zu dem Zugeständnis gebracht hat, *ὅτι ἡδοναί τινές εἰσιν αἱ μὲν ἀγαθαὶ αἱ δὲ κακαί* (499c) und daß man nur die guten Lüste erstreben dürfe, daß also das Gute, nicht das Angenehme das Ziel des Lebens sei (499e).

Die Einheitlichkeit des Lebenszieles hatte Plato im Protagoras erweisen wollen. Das war berechtigt. Aber teuer hatte er diese durch die Gleichsetzung von *ἡδύ* und *ἀγαθόν* erkauft. Tatsächlich waren beide von Grund aus verschieden, und wenn es auch gute Lüste gab, die das sittliche Handeln begleiten oder jedenfalls mit diesen nicht in Konflikt geraten, so gab es doch auch schlechte Lüste, die den Menschen locken, sein Handeln bestimmen, obwohl sie ihm nur Schaden bringen. Und je mehr Plato seinen Blick schärfte für den Unterschied der Lüste, desto deutlicher trat ihm die verderbliche Macht dieser schlechten Lüste vor Augen, desto klarer wurde es ihm, daß alle Unsittlichkeit darauf beruhte, daß die Menschen nicht bloß der guten Lust nachjagen, sondern der Lust an sich, gleichgiltig, ob sie gut oder schlecht ist, ob sie für das sittliche Ziel förderlich ist oder nicht. Und mit einem Schlage wurde es ihm klar: Wer ein festes Fundament für die Sittlichkeit errichten wollte, der durfte nicht die wahre Lust zum Ausgangspunkte nehmen, die das sittliche Handeln begleitet und zum glückseligen Leben gehört; er mußte davon ausgehen, daß die Lust, die von den Menschen zumeist erstrebt wird, mit dem sittlichen Ziele nichts zu tun hat, ja ihn von diesem ablenkt und das größte Hindernis für dieses

---

[1] Wenn Plato 498 das Beispiel des Feiglings wählt, der beim Abzug der Feinde die größte Freude empfindet, so ist das wohl durch die Erörterung Prot. 359. 360 veranlaßt.

bildet. Mochte es auch gute Lust geben, nicht auf der Identifikation des Guten mit diesen Lüsten, sondern nur auf dem schärfsten Gegensatz des *ἡδύ* an sich und des *ἀγαθόν* war die Sittlichkeit zu begründen[1]).

Das soll uns das Gespräch des Sokrates mit Kallikles zeigen, der rücksichtslos die Folgerungen aus den sophistischen Lehren zieht. Polos gehörte zu den Halben, die zwar in dem ungerechten Archelaos ihr Lebensideal sehen, aber doch das Unrechttun für schimpflich erklären. Kallikles ist folgerichtig. Für ihn gibt es nur einen Schimpf, das ist das Unrechtleiden. Rücksichtslos vertritt er das Naturrecht des Egoismus, das keine sozialen Verpflichtungen anerkennt, das keine Schranke kennt als das Recht des überlegenen Gegners, und nichts ist ihm verhaßter, als die Weichherzigkeit der Philosophie, die dem Menschen unnötige Schranken ziehen will. Macht und Einfluß ist es, nach dem er sogut wie Polos strebt, aber wenn diesem erst gezeigt werden mußte, daß die Macht nicht Selbstzweck ist, so weiß Kallikles, was er will. Er hat ein Endziel sogut wie Sokrates und spricht das aus, was Polos und die Berufsrhetorik nur dunkel gefühlt hatte: Nicht Sokrates' *δικαιοσύνη*, sondern *τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία* (492c). *Ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν*, kurz das *ἡδύ* ist das Ziel (492a. 494b).

Sokrates stellt ihm gegenüber zunächst kurz fest, daß dieses Lebensideal, bei dem es darauf ankomme, immer neue Begierden zu haben und zu erfüllen, nach der Ansicht anderer — der Pythagoreer — einer Danaidenarbeit gleiche[2]), und tritt dann so-

[1]) So erklärt es sich, daß im Gorgias nur dieser Gegensatz hervortritt, obwohl die Existenz der *βελτίους ἡδοναί* durchaus anerkannt wird (499b ff.). Der Fehler ist eben, daß die Menschen die Lust zum Ziele nehmen, ohne zu fragen, ob sie gut ist oder nicht (501b). *Ἡ κολακεία τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου* 465a.

[2]) Mir will es nicht in den Kopf, daß Plato 493b zu *τῶν ἐν Ἅιδου* die Bemerkung *τὸ ἀειδές* (so B T Stob., *ἀιδές* nur F, *ἀηδές* Jamblich; wirkliche Varianten sind das natürlich nicht) *δὴ λέγων* ohne jede tiefere Absicht gemacht habe. Nun hat auch die Stelle des Kratylos, wo Plato wieder die Etymologie des Hades mit scherzhafter Willkür behandelt, und wo er mehrfach (403b e) auf den Mythos des Gorgias Bezug nimmt, keinen Sinn, wenn man *ἀιδής* „unsichtbar" liest und versteht (403a, 404b). Die Menschen fürchten den Hades, weil der Gestorbene *ἀεὶ ἐκεῖ ἐστιν* (403b) und weil die Seele ohne Körper dort ist.

fort in den schon vorhin S. 146. 7 von mir skizzierten Beweis ein, daß es gute und schlechte Lüste gebe und daß deshalb nicht das *ἡδύ*, sondern das Gute das Endziel sein müsse, auf das wir alle Handlungen zu beziehen haben (— 499e). Damit ist der Satz *ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες* (468b), den schon Polos zugegeben hatte, endgültig gesichert und die Grundlage für die Entscheidung über die Frage, wie wir unser Leben einzurichten haben, geschaffen. Und jetzt kann Sokrates sofort auf die Scheidung der *τέχναι* und *κολακεῖαι* zurückgreifen (501). Denn nunmehr leuchtet ohne weiteres ein, daß alle sogenannten Künste, die nur das Angenehme als Ziel kennen, wirklich nur Schmeichelkünste sind. Zu ihnen gehören aber nicht bloß die Musik und die vielgepriesene Tragödie, sondern auch die praktische Beredsamkeit. Denn auch die Staatsmänner sehen in ihren Reden nicht auf das Beste des Volkes, sondern auf das, was angenehm ist. Sie streben nicht danach, *ὅπως οἱ πολῖται ὡς βέλτιστοι ἔσονται διὰ τοὺς αὐτῶν λόγους*, sondern wollen nur ihre und des Volkes Begierden stillen (502e — 503d).

Das will freilich Kallikles wenigstens für die alten Staatsmänner wie Themistokles und Perikles nicht gelten lassen (503c). Um ihn zu widerlegen, muß Sokrates einen langen Umweg einschlagen. Denn um zu zeigen, daß auch diese die Bürger nicht besser gemacht haben, gilt es zunächst genauer festzustellen, was denn ein guter Mensch ist. So wird denn gezeigt, daß der Gesundheit des Körpers die der Seele entspricht und daß auch diese auf Ordnung und Harmonie beruht. Es ist die Unterord-

---

Aber sie bleibt nur deshalb ewig dort, weil er sie nicht durch Zwang, sondern durch eine viel festere Fessel bindet, durch Wohltaten, indem er sie besser macht und die körperfreien Seelen viel Schönes lehrt. Er ist also *ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι* genannt. Will wirklich mit *εἰδέναι* allein Plato die Etymologie geben und das *ἀ-* ganz ignorieren? Warum betont er das *ἀεί* und gebraucht nicht weniger als zehnmal die Worte *δεσμός* und *δέω* (z. B. 403c *ἐπιθυμίᾳ ἄρα τινὶ αὐτοὺς δεῖ, εἴπερ τῷ μεγίστῳ δεσμῷ δεῖ, καὶ οὐκ ἀνάγκῃ*)? Die Menschen fürchten den Hades als den „ewig bindenden". Aber er bindet sie kraft seines Wissens — natürlich ist auch *εἰδέναι* mit Absicht gebraucht — und sie bleiben gern dort. Nehmen wir diese Bedeutung im Gorgias an, so ergibt sich eine sehr passende Vergleichung des Lebens, wo die Seelen durch den Körper wie durch ein Grab gebunden sind, mit dem ewig bindenden Hades. An der für die Etymologie erfundenen Wortbildung *ἀειδής* wird man kaum Anstoß nehmen und ebensowenig sich wundern, daß Plato im Phaidon 80d 81c eine andre Etymologie befolgt.

nung unter das Gesetz, die Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung, und der Redner hätte deshalb eigentlich die Aufgabe, die Begierden des Volkes wie die eigenen einzudämmen und die *ἀκολασία* zu hindern (505c). Damit ist Kallikles in seinem empfindlichsten Punkte getroffen, aber als er nun nicht länger an der eignen Niederlage mitwirken will und Sokrates allein das Gespräch fortsetzt, bewährt sich aufs neue: nur die Gerechtigkeit und Tugend darf das Ziel des Handelns sein, nur so ist auch eine soziale Gemeinschaft (*κοινωνία*) möglich (— 508a).

Wie hat nun der Einzelne, der auf das Leben der Gesamtheit einwirken will, zu handeln? Zunächst ist es klar, daß er persönlich sein Leben nicht nach Kallikles', sondern nach Sokrates' Grundsätzen einrichten muß (— 509c). Er wird dies auf Grund einer *τέχνη* tun, die ihn vor Schaden schützt. Das schwebt auch Kallikles sogut wie Polos vor. Aber wenn sie nun zu diesem Zweck empfehlen, sich Einfluß in der Öffentlichkeit zu sichern, so schützt dieser vielleicht vor dem *ἀδικεῖσθαι*, aber nicht vor dem größten Übel, dem *ἀδικεῖν*. Denn wer sich in der Gunst des Souveräns, sei es des Tyrannen sei es des Demos, halten will, muß mit den Wölfen heulen, muß am Unrecht sich beteiligen. Und das degradiert ihn dabei noch zum Schmeichler, der dem Umworbenen ähnlich zu sein sich bemüht. Und was wird schließlich erzielt? Die Beredsamkeit vermag sich so wohl das Leben zu retten, aber das kann der Steuermann, der Arzt auch, und der ist sich wenigstens bewußt — hier (511c) werden die Gedanken des Laches und des Charmides wiederholt —[1]), daß die Erhaltung des Lebens noch keineswegs für jeden ein Vorteil ist. Die Rhetorik aber denkt nur an das *ἡδύ* — *ἡδὺ γὰρ τοῦτο μὲν τὸ ζῆν* 512d —, aber daß es allein auf das *ἀγαθόν*, das *εὖ ζῆν* ankommt, liegt außerhalb ihres Gesichtskreises (— 513c).

Deshalb ist sie aber auch unfähig, als wahre Staatskunst das

---

[1]) Laches 195c, Charm 164b und 173b (wo auch zum Arzte der Steuermann hinzutritt). Vgl. S. 56. — Ähnlich wie im Laches 190b wird Gorg. 504e als Hauptsorge bezeichnet, *ὅπως ἂν δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνηται ἀδικία δὲ ἀπαλλάττηται*. An Laches 191de erinnert es auch, wenn als Aufgabe des *ἀνδρεῖος* bezeichnet wird 507b *ἃ δεῖ καὶ πράγματα καὶ ἀνθρώπους καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας φεύγειν καὶ διώκειν, καὶ ὑπομένοντα καρτερεῖν ὅπου δεῖ*. Und 526c *φιλοσόφου τὰ αὑτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ* weist auf Charm. 161ff.

Gute der Gesamtheit ins Auge zu fassen und die Bürger besser zu machen. Sie ist die Schmeichelkunst, die nur *πρὸς ἡδονὴν ὁμιλεῖ* (513de). Damit kehrt Sokrates zu dem in 503d aufgestellten Thema zurück und zeigt nach einer kurzen Abschweifung (514—515b, darüber nachher), daß auch Perikles, auch Themistokles die Bürger, wie das Verhalten des Volkes gegen sie selber nur zu deutlich zeigt, nicht besser gemacht haben. Sie sind eben nicht wahre Staatsmänner gewesen, die das Volk lenkten, seine Begierden zügelten und es zur Tugend erzogen, sie waren Diener (*διάκονοι* 517bd 518c) des Volkes, nur bemüht, seine Gelüste zu befriedigen. Sokrates hatte also recht gehabt, sie nicht mit den Ärzten, die auf die Gesundheit des Leibes hinarbeiten, auf eine Stufe zu stellen, sondern mit den Köchen wie Thearion (518b). Und auch der Vergleich der praktischen Redner mit den von ihnen so verachteten Sophisten (465c) war nur zu berechtigt. Die einen wie die anderen wären eigentlich berufen, die ihnen Anvertrauten besser zu machen. Und wenn sie nachher kommen und sich über deren Undank beklagen, so ist das nur ein Zeichen, daß sie tatsächlich diesen Beruf nicht erfüllt haben (520c).

Ἐπὶ ποτέραν οὖν με παρακαλεῖς τὴν θεραπείαν τῆς πόλεως, διόρισόν μοι, τὴν τοῦ διαμάχεσθαι Ἀθηναίοις ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται, ὡς ἰατρόν, ἢ ὡς διακονήσοντα καὶ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντα; (521a). Kallikles ist innerlich nicht mehr im Zweifel, aber glaubt doch Sokrates nochmals warnen zu sollen vor dem Schicksal, das ihm droht, wenn er des Volkes Gelüsten nicht dient, sondern entgegentritt. Aber Sokrates schreckt die Warnung nicht. Gewiß, es kann ihm gehen wie dem Arzte, der vor Kindern verklagt würde, daß er ihnen Süßigkeiten verboten und bittre Arznei eingegeben, sie wohl gar operiert habe (521e, vgl. 464d). Aber wie der Arzt, so wird auch Sokrates dann das Bewußtsein haben, daß er recht gehandelt und das Eine was not tut erkannt hat. Er hat die wahre Staatskunst ausgeübt und kann von den irdischen Richtern, die nur fragen: „Was hat er uns für Lust verschafft?“ (522b) appellieren an die des Jenseits, die prüfen, ob der Mensch die Wahrheit gesucht und gut gewesen ist im Leben wie im Tode[1]).

[1]) 526d *πειράσομαι τῷ ὄντι ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὰν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν*: klingt das nicht wie eine bewußte Korrektur

Der Aufbau des Gorgias, die allmähliche Erweiterung der Probleme ist im Gorgias durchsichtiger als im Protagoras, aber doch verlangt Plato die scharfe Mitarbeit des Lesers, damit er den Grundgedanken klar durchschaue. Man hat im Altertum dem Dialog, in dem der Rhetor Gorgias Sokrates' Partner ist, den naheliegenden Nebentitel *περὶ ῥητορικῆς* gegeben, und noch heute ist wohl die Anschauung ziemlich allgemein, daß die Kritik der Rhetorik der eigentliche Zweck des Dialoges sei. Daran ist natürlich etwas Richtiges. Plato will zeigen, daß die Berufsrhetorik eine verkehrte und verwerfliche Richtung der Jugendbildung darstellt. Aber damit ist der eigentliche Zweck des Dialoges nicht bestimmt. Denn daß hier Plato den Leser vor eine viel wichtigere Frage stellen will als die nach dem Nutzen des rhetorischen Unterrichts, hat hoffentlich unsre Analyse gezeigt. Und es gibt einen wirklich kompetenten Beurteiler aus dem Altertum, der den Gorgias auch so aufgefaßt hat. Das ist Aristoteles. Der hat einen Dialog *περὶ ῥητορικῆς* geschrieben. Aber daß er ausdrücklich von Platos Gorgias ausgegangen ist, wird uns bei einem andern, dem korinthischen Dialoge, berichtet (fr. 64)[1]. Und wenn Aristoteles dort schilderte, wie die Lektüre des Gorgias einen einfachen Bauer dermaßen packt, daß er Acker und Weinberg im Stiche läßt und zu Plato eilt, um die Saat, die der ausstreut, in seine Seele aufzunehmen, hat er als das Charakteristische des Gorgias ganz gewiß nicht die Auseinandersetzung mit der Rhetorik angesehen, sondern den Hinweis auf das Eine, was allen Menschen not tut.

Wie Prodikos seinen Herakles[2], so stellt auch Plato den Menschen vor die Wahl, welchen von zwei Lebenswegen er einschlagen soll[3]. Auf dem einen winkt die Lust. Von ihr geblendet jagen die Menschen nach Reichtum und Macht, unbekümmert, ob der Weg über Leichen geht, auch über das Wohl

---

von Prot. 351 b: *τί δ' εἰ ἡδέως βιοὺς τὸν βίον τελευτήσειεν; οὐκ εὖ ἄν σοι δοκεῖ οὕτως βεβιωκέναι;*

[1]) Sachlich muß der Gryllos bei der Erörterung, ob die Rhetorik eine *τέχνη* sei, natürlich auf den Gorgias Bezug genommen haben. Mehr aber gewiß auf den Phaidros.

[2]) Über die Prodikosfabel vgl. Alpers Hercules in bivio Göttingen 1912.

[3]) *ἴσως οὖν βέλτιστόν ἐστιν, ὡς ἄρτι ἐγὼ ἐπεχείρησα, διαιρεῖσθαι, διελομένους δέ . . . εἰ ἔστι τούτω διττὼ τὼ βίω, σκέψασθαι, τί τε διαφέρετον ἀλλήλοιν καὶ ὁπότερον βιωτέον αὐτοῖν* 500 d.

der eignen Seele, ob er schließlich im Verderben endet. Der andre ist der Pfad der Sittlichkeit. Wer ihn geht, hat vielleicht Schmerzen und Unrecht zu tragen und erfährt Spott und Hohn dazu, aber sein Leitstern ist das Gute, und der führt ihn sicher, wahrt ihm im Leben die Gesundheit der Seele und bringt ihm wohl auch im Jenseits den Lohn. Für den Pfad der Lust braucht der Mensch kaum einen Führer, da braucht er nur den Allzuvielen zu folgen, aber schneller wird er vorwärts kommen, auch zum Verderben, wenn er mit Hülfe der Rhetorik sich Einfluß im öffentlichen Leben gewinnt. Den Pfad der Sittlichkeit dagegen finden nur wenige, denen der Blick für die Wahrheit geschärft ist, sodaß sie das Gute erkennen. Sokrates hat ihn gefunden, und die berufene Führerin ist die Philosophie. Was aber für den Einzelnen gilt, das gilt auch für die Gesamtheit; auch sie hat zu wählen zwischen Sittlichkeit und Lust. Und wer sich unterfängt das Volk zu leiten, der muß selber den richtigen Weg eingeschlagen haben und das Volk denselben Weg zu führen verstehen.

Als Plato den Protagoras schrieb, da suchte er nach dem Guten, weil von dessen Kenntnis der Besitz und die Lehrbarkeit der Tugend abhing. Er setzte es dort dem *ἡδύ* gleich. Wenn er jetzt seine Ansichten änderte und von dem Gegensatz zwischen Gut und Angenehm ausging, werden wir erwarten, daß er das Gute anderweitig positiv bestimmte. Tatsächlich findet er es jetzt im Begriff der Ordnung und Harmonie. Wie des Architekten Bau nur dann gut ausfällt, wenn alle Teile zueinander passen und ein harmonisches Ganzes ergeben, wie der Arzt die Gesundheit des Leibes herstellt, indem er *κόσμος* und *τάξις* herstellt, wie überall durch diese das Gute bedingt wird, so muß auch die Gesundheit der Seele auf Ordnung und Harmonie beruhen (503 e). Und wer die Gesamtheit zu fördern sucht, der muß auch da die Zucht und Ordnung herstellen, die allein ein Gemeinschaftsleben als Widerspiel des großen Weltenkosmos ermöglicht (508 a). Auf der Ordnung und Zucht beruhen aber Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden, sie stellen die Gesundheit der Seele dar (507). In ihnen muß deshalb auch das Gute für die Seele und den Menschen gegeben sein.

Daß Plato diese Gedanken von anderen übernimmt, deutet

er selber an, wenn er (508a) den Hinweis auf die *κοινωνία* des Weltenkosmos mit einer Berufung auf die *σοφοί* einleitet, und es bezweifelt niemand, daß er damit dieselben Pythagoreer meint, die er schon 493 anführt als Leute, die den *κόσμιος βίος* im Gegensatz zum *ἀκόλαστος* des Kallikles preisen[1]). Wenn es dabei 508a heißt: *καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν,* so werden wir direkt auf Philolaos geführt. Denn seine Fragmente zeigen (B 1. 2. 6 Diels), wie viel Wert er auf den Terminus Kosmos legte, und wie er in ihm die gesetzmäßige, harmonische Ordnung der Welt ausgedrückt fand[2]). Grade dieser Begriff war für Plato besonders geeignet, weil er zwar jede Ordnung bezeichnete, mit Vorliebe aber vom wohlgeordneten Staatengebilde gebraucht wurde[3]). Daher hat Plato ihm, wie die häufige Anwendung (503 — 504d, 506d — 508a) zeigt, zentrale Bedeutung eingeräumt. Auch den bei Plato damit verbundenen Terminus *τάξις* scheint Philolaos technisch verwendet zu haben (A 16). Daß jedenfalls dieser Terminus an sich bei den Pythagoreern eine Rolle spielte, können wir aus Aristoxenos' Schriften über das pythagoreische Lebensideal erweisen. Das ist freilich an sich eine trübe Quelle. Denn Aristoxenos benützt skrupellos das wenige, was er über altpythagoreische Ethik wußte, als Rahmen, den er mit modernen Gedanken ausfüllt. Aber als echt pythagoreisch werden wir es nach dem, was wir sonst über die Pythagoreer wissen, grade gern betrachten, wenn er berichtet: *δεῖν δὲ ἔφασκον εὐθὺς ἐκ παίδων καὶ τὴν τροφὴν τεταγμένως προσφέρεσθαι, διδάσκοντες ὡς ἡ μὲν*

---

[1]) Nur eine Ausnahme kenne ich: Süß, Ethos 105 sieht grade in der Lehre vom *κόσμος* wieder den Einfluß seines Gorgias, und da dieser p. 508a beim besten Willen nicht in Betracht kommen kann, so muß wenigstens Gorgias' Lehrer Empedokles für die Pythagoreer eintreten, an die jeder, der nicht Scheuklappen vorhat, hier denken muß. Gorgias Hel. 14 folgt mit seinem *ψυχῆς τάξις* selbst pythagoreischer Anschauung. Aber wenn er die Helena beginnt: *κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία κτλ.*, so hat das doch mit dem pythagoreisch-platonischen Sinn des Wortes nicht das geringste zu tun.

[2]) Nach A 16 hat er den Teil des Alls, wo Sonne, Mond und Planeten sich bewegen, im speziellen Sinn *κόσμος* genannt.

[3]) Vgl. Hirzel, Dike, Themis und Verwandtes S. 282 ff., der mit Recht annimmt, daß das Wort vom menschlichen Leben auf die Natur übertragen wurde. Im Mythos des Protagoras heißt es 322c: Hermes brachte unter die Menschen *αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί.*

τάξις καὶ συμμετρία καλὴ καὶ σύμφορος, ἡ δ' ἀταξία καὶ ἀσυμμετρία αἰσχρά τε καὶ ἀσύμφορος (Diels, Vors.[2] 284, 1—4, dasselbe ausführlicher 288, 1—7) und denselben Begriff der *τάξις*, der bei Plato offenbar technisch ist (503e—504d, 506de begegnet er fortwährend; zu der Aristoxenosstelle vgl. bes. 504a *τάξεως ἄρα καὶ κόσμου τυχοῦσα οἰκία χρηστὴ ἂν εἴη, ἀταξίας δὲ μοχθηρά*), finden wir als Terminus auch in Aristoxenos' Bericht noch mehrfach wieder 287, 33 und — mit dem Gegensatz *ἀκολασία* — 38; 291, 8)[1]).

[1]) Von den *σοφοί*, also den Pythagoreern, stammt in 508a natürlich auch der Satz *ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται.* Diese „geometrische Gleichheit" ist uns ja wohlbekannt aus den politischen Debatten des vierten Jahrhunderts, wo die aristokratischen Theoretiker ständig dem arithmetischen Gleichheitsprinzip der Demokratie, die nur die Köpfe zählt und allen, auch den Ungleichen, gleiche Rechte gibt, die „geometrische Gleichheit" gegenüberstellen, die in der Proportion von Rechten und Leistungen besteht (Plato Legg. 757b—c, Rep. 558c, Xen. Kyr. II, 2, 18, Isokrates Nik. 14, Areop. 21, Aristot. Nik. Eth. 1131b 13, Pol. V, 1; III, 9; VI, 2, Dikaiarch bei Plut. Quaest. Conv. 719). Daß die Schlagworte aus dem fünften Jahrhundert stammen, würden wir an sich voraussetzen. Es wird gesichert z. B. durch Thuk. VI, 38, 5, wo Athenagoras den Aristokraten entgegenhält: Ihr wollt wohl nicht *μετὰ πολλῶν ἰσονομεῖσθαι; καὶ πῶς δίκαιον τοὺς αὐτοὺς μὴ τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσθαι;* Aber überraschend ist es doch zu sehen, wie Plato den Begriff *ἰσότης γεωμετρική* mit Bezug auf das politische Gebiet ohne ein Wort der Erläuterung einführen kann und doch auf sofortiges Verständnis rechnet. Wichtig ist es aber auch, sich klarzumachen, daß es pythagoreische Staatstheoretiker gewesen sind — wir werden an Männer wie Hippodamos denken —, die entsprechend ihrer aristokratischen Tradition der demokratischen Gleichmacherei das Proportionalitätsprinzip entgegengestellt haben. (Die arithmetische und geometrische Proportion scheidet auch Archytas fr. B2 Diels, und wenn dieser B3 sagt: *στάσιν μὲν ἔπαυσεν, ὁμόνοιαν δὲ αὔξησεν λογισμὸς εὑρεθείς· πλεονεξία τε γὰρ οὐκ ἔστι τούτου γινομένου καὶ ἰσότας ἐστίν*, so würde er den *λογισμός* hier und im folgenden schwerlich so hoch gepriesen haben, hätte er darunter die rein arithmetische Gleichheit verstanden, nicht die auch bei Plato Legg. 757 als so schwierig bezeichnete proportionale Abwägung, die zweifellos auch seiner praktischen Politik entsprach. — Zu beachten ist übrigens, daß der Gegensatz von *πλεονεξία — ἰσότης* in der Gorgiasstelle wiederkehrt.)

Mit Gorg. 508a hat nun ganz merkwürdige Ähnlichkeit Euripides' Phoen. 535—545

κεῖνο κάλλιον, τέκνον,
ἰσότητα τιμᾶν, ἣ φίλους ἀεὶ φίλοις
πόλεις τε πόλεσι συμμάχους τε συμμάχοις
συνδεῖ· τὸ γὰρ ἴσον μόνιμον ἀνθρώποις ἔφυ,
τῷ πλέονι δ' αἰεὶ πολέμιον καθίσταται

Hier haben wir also den deutlichen Beweis, wie Plato in dem Bestreben, die sokratische Philosophie mit positivem Inhalt zu füllen, dazu geführt wird, ein andres System zu studieren

---

τοὔλασσον ἐχθρᾶς θ' ἡμέρας κατάρχεται.
καὶ γὰρ μέτρ' ἀνθρώποισι καὶ μέρη σταθμῶν
ἰσότης ἔταξε κἀριθμὸν διώρισε,
νυκτός τ' ἀφεγγὲς βλέφαρον ἡλίου τε φῶς
ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον,
κοὐδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον.

Namentlich kann es kein Zufall sein, daß beide Male die Analogie mit dem Weltall gezogen wird. Daß bei Euripides Einfluß von Seiten der Pythagoreer vorliegt, hatte schon Dümmler, Kl. Schriften I, S. 160 (vgl. auch S. 199 ff.) angenommen. Wenn wir den Gorgias heranziehen, werden wir genauer sagen dürfen: Die Pythagoreer beriefen sich für ihre aristokratische Staatsordnung auf die Ordnung der Welt und lasen aus ihr die geometrische Gleichheit heraus. Gegen sie polemisierte der Sophist, dem Euripides folgt — oder war er es selber? — und änderte ihre Deutung in demokratischem Sinne um.

Bei Plut. Quaest. Conv. VIII, 2, 2 will Florus die Frage, *πῶς Πλάτων ἔλεγε τὸν θεὸν ἀεὶ γεωμετρεῖν*, dem Spartaner Tyndares gegenüber so beantworten: *ὅρα μή τι σοὶ προσῆκον ὁ Πλάτων καὶ οἰκεῖον αἰνιττόμενος λέληθεν, ἅτε δὴ τῷ Σωκράτει τὸν Λυκοῦργον ἀναμιγνὺς οὐχ ἧττον ἢ τὸν Πυθαγόραν, ⟨ὡς⟩ ᾤετο Δικαίαρχος. ὁ γὰρ Λυκοῦργος οἶσθα δήπουθεν ὅτι τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν ὡς δημοκρατικὴν καὶ ὀχλικὴν οὖσαν ἐξέβαλεν ἐκ τῆς Λακεδαίμονος, ἐπεισήγαγε δὲ τὴν γεωμετρικήν, ὀλιγαρχίᾳ σώφρονι καὶ βασιλείᾳ νομίμῳ πρέπουσαν· ἡ μὲν γὰρ ἀριθμῷ τὸ ἴσον ἡ δὲ λόγῳ τὸ κατ' ἀξίαν ἀπονέμει . . . ταύτην ὁ θεὸς ἐπάγει τὴν ἀναλογίαν τοῖς πράγμασι . . . διδάσκουσαν ἡμᾶς τὸ δίκαιον ἴσον, ἀλλὰ μὴ τὸ ἴσον δεῖν ποιεῖσθαι δίκαιον.* Hier finden wir also die geometrische Gleichheit als Prinzip der Gerechtigkeit, das sowohl göttlich ist, d. h. in der ganzen Welt gilt, wie speziell für die aristokratische Staatsform, deren Urbild Sparta ist. Auf Dikaiarch geht dabei doch wohl der ganze Gedanke zurück, daß Plato dieses Prinzip aus der spartanischen Verfassung ebenso gut wie aus der pythagoreischen Theorie in die Sokratik übernommen habe. Die Übernahme aus dem Pythagoreismus war also für Dikaiarch anerkannt, und er betonte den spartanischen Einfluß. (Die lykurgische Verfassung als Typus der idealen gemischten Staatsform treffen wir wieder bei Polyb. VI, 3 und 10, wo gewiß, wie jetzt auch Laqueur in seinem Polybius richtig annimmt, Dikaiarch zu grunde liegt. Leider hat Laqueur für c. 5—9 an dem Einfluß des Panaitios festgehalten, obwohl nur ein paar Termini aus der Stoa stammen, während die Grundanschauung über die Entstehung des Staates und der sittlichen Begriffe so unstoisch wie möglich ist.) Daß bei diesen Erörterungen unsre Gorgiasstelle eine Rolle gespielt hat, ist anzunehmen. Doch hat man gewiß auch an die „geometrische“ Gliederung des Idealstaates gedacht.

Zum Ganzen vgl. Hirzels ausführliche Darlegungen in „Dike, Themis und Verwandtes“, der auch S. 277 die geometrische Gleichheit von den Pythagoreern ableitet.

und für sich nutzbar zu machen[1]). Man hat nicht den Eindruck, daß ihm die Verschmelzung der Gedanken schon voll gelungen ist[2]). Denn der fortwährende, fast ermüdende Gebrauch der Termini *τάξις* und *κόσμος* in den entscheidenden Partien 503e—504d, 506d—508a kann doch darüber nicht hinwegtäuschen, daß wir keine konkrete Vorstellung davon bekommen, wieso denn die Selbstbeherrschung und überhaupt die Tugend der Seele auf dieser Ordnung beruht. Unwillkürlich denkt man p. 506. 7. daran, wie Plato später diese Gedanken fruchtbar gemacht hat. Denn die ganze Parallele von Staat und Individuum und die Überzeugung, daß das Gute für den Menschen in der Gerechtigkeit, diese selber in dem geordneten und harmonischen Zustande der Seele gegeben ist, liegt im Keime schon in dieser Gorgiasstelle vor. Aber hier ist die *τάξις* der Seele noch keine konkrete Vorstellung, weil die Scheidung verschiedener Vermögen innerhalb der Seele, weil überhaupt eine psychologische Theorie noch fehlt[3]). Wir könnten eine solche grade hier erwarten, weil Plato jetzt im Gegensatz zum Protagoras (vgl. S. 146) zwei verschiedene Zielpunkte des menschlichen Strebens anerkennt. An einer Stelle scheinen wir auch unmittelbar vor dieser Folgerung zu stehen. Im Protagoras hatte Plato im Gegensatz zu den *πολλοί* ausgeführt 358c: *οὐδὲ τὸ ἥττω εἶναι αὑτοῦ ἄλλο τι τοῦτ᾽ ἐστὶν ἢ ἀμαθία οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία.* Im Gorgias kommt Sokrates 491d ausdrücklich auf diesen Begriff zurück und erklärt jetzt seine Übereinstimmung mit den *πολλοί.* Er verlangt nämlich vom Menschen hier auch die Herrschaft über sich

---

1) Zu den neuen Elementen gehört natürlich auch der Vergeltungsglaube, den Plato als nicht beweisbar in Form des Mythos bringt.

2) Ganz anders freilich Natorp, Platos Ideenlehre S. 48ff., nach dem Plato in den Anschauungen des Phaidros schon lebt und sie nur noch nicht ganz offen aussprechen mag. Für Natorp ist auch die Gleichsetzung des Guten mit dem Gesetz in strenger Konsequenz der Entwicklung aus der Sokratik erwachsen.

3) Völlig haltlos ist es, wenn Barwick, Comm. Jen. X. p. 31 auf den Gorgias die Dreiteilung der Seele aus dem Staate zurückdatiert. Man muß sich doch klarhalten, daß diese Psychologie für Platos Zeitgenossen etwas ganz Neues gewesen ist. Hätte er also schon im Gorgias den Kosmos der Seele auf die Verschiedenheit ihrer Teile basiert, so mußte er doch das in einer Form aussprechen, die seinen Lesern verständlich war. Davon ist aber an der von Barwick angeführten Stelle 506 keine Rede.

selbst, und auf Kallikles' Frage *πῶς ἑαυτοῦ ἄρχοντα λέγεις*; gibt er die Erläuterung: *οὐδὲν ποικίλον, ἀλλ' ὥσπερ οἱ πολλοί, σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ.* Aber die Zeit ist noch fern, wo Plato die wirkliche Folgerung aus der Annäherung an die *πολλοί* zieht. Im Staate sagt er 430e mit deutlichem Bezug auf die Gorgiasstelle: *Κόσμος πού τις ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, ὥς φασι, κρείττω δὴ αὑτοῦ ἀποφαίνοντες οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον.* An sich ist dieser Ausdruck, heißt es dort weiter, unsinnig, denn ein Individuum, das *κρείττων αὑτοῦ* wäre, müßte auch *ἥττων αὑτοῦ* sein, *ἀλλὰ φαίνεταί μοι βούλεσθαι λέγειν οὗτος ὁ λόγος ὥς τι ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἔνι τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω αὑτοῦ*, und daran wird dort die Scheidung der Seelenvermögen angeknüpft, die durch den Widerstreit der Bestrebungen begründet wird. Im Gorgias dagegen ist von einer Verschiedenheit der Seelenvermögen noch nichts zu spüren. Unwillkürlich stellt Plato freilich die Begierden in einen Gegensatz zum Intellekt, der im Menschen herrschen soll, ja in dem Berichte über die pythagoreische Lehre gebraucht er zweimal den Ausdruck *τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσί* 493ab)[1]), aber sein Interesse ist durchaus nur auf das ethisch Wichtige gerichtet, und zu einer wirklichen psychologischen Theorie kommt es so wenig wie bei Xenophon, der ständig von den *διὰ τοῦ σώματος ἡδοναί* spricht[2]). Daß der Intellekt allein das Handeln bestimmt, und der Mensch, der das Gerechte weiß, ohne weiteres gerecht ist, steht für Plato hier so fest wie im Protagoras (p. 460), und wenn auch die Einheitlichkeit der Tugend und ihre Definition als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν* nicht ausdrücklich wiederholt wird, so läßt Plato doch mit Absicht den Kallikles p. 495 c aussprechen, er be-

[1]) Barwick, der hier wieder Platos Dreiteilung der Seele findet (S. 30), hätte mindestens doch in Betracht ziehen müssen, daß Plato hier ausdrücklich sagt, er referiere eine fremde Lehre.

[2]) Mem. I, 5 extr. II, 6, 5. IV, 5, 3. 11. Hell. IV, 8, 22. VI, 1, 16. Vgl. Mem. I, 2, 23 *ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ σώματι συμπεφυτευμέναι τῇ ψυχῇ πείθουσιν αὐτὴν μὴ σωφρονεῖν.* Nur Hieron 1, 4. 5 scheidet er plötzlich reine psychische Freuden von denen, die aus der Gemeinschaft mit dem Leibe entstehen. — Stob. III, 17, 27: *Σωκράτης ἐγκράτειαν τὸ κρατεῖν τῆς ἐν τῷ σώματι ἡδονῆς ἔφη.* — Über ähnliche Wendungen in Platos Phaidon nachher.

trachte Tapferkeit und Wissen als verschiedene Dinge, und zeigt dem gegenüber durch Sokrates' Mund (p. 507), daß der *σώφρων* auch *δίκαιος ὅσιος ἀνδρεῖος* sein müsse; und wenn dort die *σωφροσύνη* davon abgeleitet wird, daß man das eine Ziel, das Gute, ins Auge faßt und verfolgt, so ist eben die *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* die Grundlage der Tugend[1]).

So macht sich hier eine gewisse Unausgeglichenheit geltend. Besonders empfinden wir die, wenn wir nun fragen, wie denn die Tugend, die Ordnung in der Seele hervorgerufen werden soll. Grade diese Frage liegt Plato hier ebenso am Herzen wie im Protagoras. Ja, sie hat noch größere Bedeutung gewonnen. Denn der große Unterschied zwischen beiden Dialogen liegt darin: Im Protagoras denkt Sokrates nur an die Förderung, die sittliche Erziehung des Einzelnen, im Gorgias an die der Gesamtheit des Volkes (*ὅπως οἱ πολῖται ὡς βέλτιστοι ἔσονται* 502e 513e 515c 520a 521a und überall im letzten Teil). Darum geht er bei der Scheidung der Künste von der Staatskunst aus, die das öffentliche Leben regelt, indem sie als *νομοθετική* ihm Normen gibt und als *δικαστική*[2]) die verletzte Norm wiederherstellt. Praktisch ist diese Staatskunst freilich meist verdrängt durch ihr Zerrbild, die *ῥητορική*, die praktische

---

[1]) Wie es scheint, will freilich Plato nicht mehr die Identität, sondern nur die Untrennbarkeit der Tugenden behaupten, wenn er sagt *περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι περὶ δὲ θεοὺς ὅσια* und bei der Tapferkeit das *ὑπομένοντα καρτερεῖν* hervorhebt (507b). Es schwebt ihm also wie Zenon und Chrysipp vor, daß die Tugend einheitlich ist, sofern sie auf einheitlicher Erkenntnis beruht, daß man aber nach den Sphären der Betätigung zu differenzieren habe.

[2]) So 464bc F und die Proll. zu Aristides, also eine antike Überlieferung. Wer die Lesart *δικαιοσύνη* vorzieht, müßte doch folgerichtig auch in der Rekapitulation 520b *τῇ δὲ ἀληθείᾳ κάλλιόν ἐστιν σοφιστικὴ ῥητορικῆς ὅσωπερ νομοθετικὴ δικαστικῆς καὶ γυμναστικὴ ἰατρικῆς* sie herstellen. Aber auch die Analogie von Einzelseele und Staat, die Plato im ganzen Dialoge sucht, spricht dagegen, daß er *δικαιοσύνη* hier im speziellen Sinn von Rechtspflege, also ganz anders als 507d gebraucht habe. (Die Stelle Rep. 332d durfte Sauppe nicht als Parallele anführen, da dort *δικαιοσύνη* nicht Rechtspflege bedeutet.) *στρατηγία καὶ δικαστικὴ καὶ ὅση βασιλικῇ κοινωνοῦσα ῥητορεία πείθουσα τὸ δίκαιον συνδιακυβερνᾷ τὰς ἐν ταῖς πόλεσι πράξεις* erscheinen Pol. 303cff., wo vieles an den Gorgias erinnert, als die Dienerinnen der *πολιτική*, die allein Ziele zu weisen vermag. Legg. 937e, wo Plato auf den Gorgias ausdrücklich zurückgreift, ist die Rhetorik die Kunst *τοῦ τε δικάσασθαι καὶ συνδικεῖν ἄλλῳ*.

Beredsamkeit der sogenannten Staatsmänner. Aber wenn sich nun zeigt, daß selbst ein Perikles und Kimon das Gute des Volkes nicht ins Auge gefaßt, sondern nur seinen Lüsten gedient haben, so ergibt sich für den wahren Freund des Volkes als höchste Aufgabe, die ideale Staatskunst zu verwirklichen und die Gesamtheit besser zu machen. Lösen kann diese Aufgabe nur, wer selbst den rechten Weg gefunden und das Gute erkannt hat, der Philosoph. Sokrates hat sie in Angriff genommen und tatsächlich kann es für den Philosophen kein höheres Ziel geben als dieses, die sittliche Hebung des Volkes.

Diese Gedanken treten am deutlichsten im letzten Teile hervor, aber tatsächlich ist der ganze Dialog, besonders die Einteilung der Künste auf sie angelegt. Eins kann uns vielleicht dabei auffallen. Sokrates sagt von sich 521 d: *οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν.* Kann er das wirklich sagen, wo er nie unmittelbaren Einfluß auf die Gesamtheit gesucht hat? Kann er sich wirklich in Parallele mit Perikles stellen, wie wir es doch nach dem Dialoge tun müssen, wie es besonders die Scheidung der Künste verlangt? Ich glaube, daß hier tätsächlich eine Unebenheit vorliegt. Aber deutlich ist auch, daß sie Plato nicht vermeiden konnte. Das System der Künste verlangt, daß eine Staatskunst, die unmittelbar ins Leben des Volkes eingreift, an der Spitze steht. Aber die hatte in Wirklichkeit Sokrates, dem Plato sie in den Mund legt, nicht geübt. Der hatte die ersten Schritte getan, aber richtig konnte sich das Ziel erst stecken, wer zu einem weiteren Ausblick gelangt war. Das war Plato.

Plato hatte es sich in der Apologie 39b gelobt, das Werk des Meisters fortzusetzen, das Gewissen Athens zu sein. Aber bald genug mag für ihn der Augenblick gekommen sein, wo er sich sagte, daß seiner Natur, seiner Stellung es näher lag, die sokratischen Ideale auf anderen Wegen zu verfolgen als Sokrates selber. Für ihn, den Angehörigen der ersten Familien Athens, den Verwandten des Kritias, war es selbstverständlich, daß er an die politische Laufbahn dachte, und durch den siebenten Brief wissen wir, wie lange die Beteiligung an der praktischen Politik sein Herzenswunsch war. So ergab sich für ihn im Gegensatz zu Sokrates bald das Ziel, das öffentliche Leben Athens unmittel-

bar zu beeinflussen. Natürlich aber als Schüler des Sokrates. Praktische Politik bedeutete für ihn die sittliche Förderung des Volkes.

Aber bald mußte ihm auch die unendliche Schwierigkeit der Aufgabe klar werden. Als er den Protagoras schrieb, da konnte es dem siegesfrohen Stürmer noch leicht erscheinen, die *πολλοί* auf den richtigen Weg zu lenken. Brauchte man ihnen doch nur zu zeigen, daß das sittliche Handeln die höchste Lust bringe. Aber im Gorgias stellte sich die Aufgabe anders. Konnte er denn hoffen, die Athener zu dem Ideale von Zucht und Ordnung zu bekehren? Mußte er nicht darauf gefaßt sein, daß man ihm zurief: *τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία, τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστὶ φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια* (492c)? Und wenn er nun etwa trotzdem daran ging, ihnen von Gerechtigkeit zu reden und ihre Begierden zu zügeln, was mußte der Erfolg sein? Das Los des Sokrates, und das bedeutete im eignen Falle eine zwecklose Aufopferung. Oder sollte er es so machen wie mancher andre vor ihm, sich dem Willen des Volkes anbequemen, um dadurch dann Einfluß zu gewinnen? Aber das hieß die Rolle des Schmeichlers spielen, in die Ungerechtigkeiten der Menge sich verstricken und schließlich doch nichts andres erreichen, als daß man, wie selbst der große Perikles, ein Sklave des Herrn Demos wurde.

Der wahre Staatsmann darf sich nicht dazu erniedrigen, nur den Wünschen des Volkes zu gehorchen und seine Gelüste zu befriedigen. Er muß es verstehen, dessen Neigungen zu zügeln und zum Guten zu leiten, sei es auf gütlichem Wege, sei es mit Zwang[1]), sogut wie der Arzt auch nicht dem Willen des Menschen nachgibt, sondern ihm seine Diät vorschreibt. Wie die Medizin, so kann auch die Staatskunst nur da wirken, wo sie herrscht. Der Staatsmann darf nicht *διάκονος*, er muß *προστάτης*, ja *δεσπότης* sein. Das spricht mit aller Bestimmtheit Plato in dem entscheidenden Abschnitt 517—519 aus[2]). Schon vorher hat er

[1]) 517b *ἀλλὰ γὰρ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας καὶ μὴ ἐπιτρέπειν, πείθοντες καὶ βιαζόμενοι ἐπὶ τοῦτο ὅθεν ἔμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται, ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν τούτων διέφερον ἐκεῖνοι, ὅπερ μόνον ἔργον ἐστὶν ἀγαθοῦ πολίτου.*

[2]) Interessant ist, wie grade dieser Punkt noch später Beachtung gefunden hat. Bei Aristides *ὑπὲρ τῶν τεττάρων* kommt die Apologie der Staatsmänner immer wieder auf den Nachweis zurück, sie seien nicht *διάκονοι* des Volkes gewesen, z. B. II p. 165. 204. 215. 245. 251 D.

bedeutsam gesagt, wer sich vor dem Unrechtleiden schützen wolle, von dem gelte: *ἢ αὐτὸν ἄρχειν δεῖν ἐν τῇ πόλει ἢ καὶ τυραννεῖν ἢ τῆς ὑπαρχούσης πολιτείας ἑταῖρον εἶναι* (510a), und da der zweite Weg ohne sittlichen Schaden nicht gangbar ist, so bleibt nur das Herrschen übrig.

Was will Plato damit sagen? Das Leben der Gesamtheit kann nur gesunden, wenn an die Stelle der heutigen Staatsmänner Leute treten, die wie der Arzt für die Gesundheit sorgen und das Leben des Volkes nach einem einheitlichen Ziele, dem Guten, regeln. Dazu sind nur die Philosophen fähig, und andrerseits gibt es für diese keine höhere Aufgabe als die sittliche Förderung der Gesamtheit (*ὡς βελτίστους ποιεῖν τοὺς πολίτας*). Erfüllen kann die Philosophie diese nicht durch Beteiligung an der gegenwärtigen praktischen Politik, sondern nur, wo sie selbst die Herrschaft hat. Kurz ausgedrückt: Auf Gesundung der politischen Verhältnisse ist erst zu hoffen, wenn die Philosophen den maßgebenden Einfluß im Staate haben.

Im siebenten Briefe spricht Plato davon, wie er lange an die Beteiligung an der praktischen Politik gedacht habe, schließlich habe er aber eingesehen, daß die gegenwärtigen Staaten unheilbar verderbt seien, und so sei er — noch vor der sizilischen Reise — dazu gekommen auszusprechen, *ἐπαινῶν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, ὡς ἐκ ταύτης ἔστιν τά τε πολιτικὰ δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν, κακῶν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἔκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ* (326b)[1]. Ob Plato die Formulierung, die wir Rep. 473d lesen, wirklich schon vor der sizilischen Reise gefunden hat, mag man bezweifeln. Aber der Gedanke ist im Grunde schon im Gorgias vorhanden. Der Verzicht auf die praktische Politik verlangt als Gegenstück die Herrschaft der Philosophie. Das Ziel ist in jedem Falle die

---

[1]) Zu den letzten Worten vergleiche man, wie Plato im Mythos des Gorgias davon spricht, daß die politische Macht eine Lockung zur Ungerechtigkeit bedeute. *οὐδὲν μὴν κωλύει καὶ ἐν τούτοις ἀγαθοὺς ἄνδρας ἐγγίγνεσθαι . . ὀλίγοι δὲ γίγνονται οἱ τοιοῦτοι*, z. B. Aristeides (526b).

sittliche Reformation des Volkes, wie sie die wahre Staatskunst zu erstreben hat.

Aber mit keinem Worte deutet Plato im Gorgias an, daß er eine Möglichkeit sieht, dieses Ziel zu erreichen. Man hat das Gefühl: Mit der Erkenntnis der Höhe des Zieles war zugleich der Zweifel, wenn nicht die Verzweiflung an der Erreichbarkeit gekommen. Sollen wir nicht grade damit die trübe Bitterkeit des Gorgias erklären im Gegensatz zur frohen Siegeszuversicht des Protagoras? Wenn man liest, wie Plato hier selbst einen Kimon, einen Perikles zu Schmeichlern degradiert, wie er der Tragödie vorwirft, daß sie an die niederen Instinkte appelliert, wie er in der Verehrung seines Volkes für seine große Zeit nur Götzendienst sieht, so hat man doch die Empfindung, daß er sich gewaltsam die Ideale aus der Brust reißt, an denen er mit heißem Herzen gehangen. So spricht, wer lange sich mit festen Plänen getragen hat, aber endlich zur Erkenntnis gekommen ist, daß er auf falschem Wege war, und nun alle Brücken hinter sich abbricht, um unbeirrt den neuen, den richtigen Weg zu gehen. Und wenn nun dieser neue Weg zwar der einzig mögliche war, aber noch keine Sicherheit, ja kaum eine Hoffnung bot, das Ziel zu erreichen, dann können wir es wohl verstehen, daß trüber Ernst und Bitterkeit den Grundton des Dialogs bildet.

Manches läßt sich denken, was diese Stimmung noch verschärfen konnte. Wir mögen uns vorstellen, wie seine Verwandten und Standesgenossen ihm vorhielten, daß er dazu berufen sei, an der verrotteten Demokratie den Tod des Kritias und Charmides zu rächen, und wie sie es nicht verstehen konnten, daß er diesen Weg nicht gehen mochte. Wir mögen an die andern Hemmnisse denken, die einem jungen Aristokraten in den Weg traten, wenn er mit der Philosophie Ernst machte (Rep. 494). Aber wichtiger war gewiß der innere Zweifel. Plato schwebte vor, der Reformator seines Volkes zu werden. Aber war er denn wirklich dazu berufen? Besaß er denn selber die Kenntnis des Guten, die der wahre Staatsmann haben mußte, die schon nach dem Protagoras die Voraussetzung jeder sittlichen Einwirkung war? Konnte sich nicht die Gleichsetzung des Guten mit der Gesetzmäßigkeit und Ordnung als ebenso trügerisch erweisen wie die mit dem Angenehmen? War wirklich diese Theorie schon unumstößlich fundamentiert? Und wenn

er selbst im Protagoras deshalb Zweifel an der Lehrbarkeit der Tugend geäußert hatte, weil praktisch von Lehrerfolgen so wenig zu sehen war, galt das nicht auch gegenüber der eigenen Lehrfähigkeit?

Daß solche Bedenken ihn gequält haben, daß er geradezu zeitweilig an der Möglichkeit des Wissens und Lehrens gezweifelt haben muß, werden wir bald noch sehen. Hier sei auf eine Stelle des Gorgias hingewiesen, die wir bisher übergangen haben, weil sie für den Zusammenhang entbehrlich ist[1]), die aber grade darum innerlich von Bedeutung für die Erkenntnis von Platos Entwicklung ist. Im Laches (186. 7.) hatte Sokrates erklärt, ehe man es wagen dürfe, die Erziehung eines jungen Menschen zu übernehmen, müsse man den Befähigungsnachweis erbringen, müsse zeigen, daß man die Erziehungskunst von einem tüchtigen Lehrer erlernt oder selbst schon Erfolge in der Erziehung erzielt habe. Denselben Gedanken finden wir unter wörtlichen Anklängen an den Laches[2]) im Gorgias 514. 515 so gewandt, daß man, ehe man das Volk zu bessern unternehme, den Nachweis der Befähigung im kleinen Kreise erbringen müsse. Das lehrt uns doch wohl nicht bloß, daß Plato sich der Schwierigkeit und Verantwortung voll bewußt gewesen ist; es zeigt uns auch, daß Plato, während er den Gorgias schreibt, sich vornimmt, im kleinen Kreise zu wirken. Mit andern Worten, mochten auch seine Standesgenossen über die Leute spotten, die in irgend einem Winkel mit drei bis vier jungen Leuten hocken und disputieren (485d), Plato ist entschlossen, einen solchen Kreis um sich zu

---

[1]) Niemand würde etwas vermissen, wenn auf die erneute Scheidung der wahren und falschen Staatskunst (513e) sofort der Nachweis folgte, daß auch Kimon und Perikles nur die falsche gepflegt haben (515c). — Sehr auffallend ist, daß 515a es von Kallikles heißt, daß er eben anfängt, sich mit Politik zu beschäftigen. Das pflegt doch der Athener, wenn nicht grade wie Glaukon mit 20 Jahren, so doch jedenfalls nicht viel später zu tun. Kallikles, den Wirt des Gorgias, den Liebhaber eines *νεανίας* (481e), wird man sich aber im ganzen Gespräch sonst als gereiften Mann vorstellen. Nicht Kallikles, sondern Plato selber steht in dem Alter, wo die politische Tätigkeit zu beginnen pflegt.

[2]) Ich führe nur eins an. Laches 187b heißt es: *εἰ νῦν πρῶτον ἄρξεσθε παιδεύειν, σκοπεῖν χρὴ μὴ . . . ἀτεχνῶς τὸ λεγόμενον κατὰ τὴν παροιμίαν ὑμῖν συμβαίνῃ ἐν πίθῳ ἡ κεραμεία γιγνομένη*, Gorg. 514e *ὥστε πρὶν . . . γυμνάσασθαι ἱκανῶς τὴν τέχνην, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο ἐν τῷ πίθῳ τὴν κεραμείαν ἐπιχειρεῖν μανθάνειν.*

versammeln, auf den er durch *φιλοσοφία* einwirken will. Es ist ein bescheidener Anfang, an den wir zu denken haben, von einer geschlossenen Schule noch keine Rede, und der Ton, in dem Plato von diesen Absichten spricht, ist sehr verschieden von der selbstbewußten Rede des Phaidros. Wichtiger noch ist aber die Auffassung der Lehrtätigkeit, die uns hier entgegentritt: Von dem freudigen Stolze, mit dem später das Haupt der Akademie von dieser redet, ist noch nichts zu spüren. Die Lehrtätigkeit ist hier nur das Provisorium, bis das Feld für die größere Aufgabe frei wird. Wir dürfen wohl noch schärfer sagen: sie ist die Resignation des Philosophen, der vorläufig auf seine höchste Aufgabe, die Reformation des Volkes, verzichten muß.

Der Gorgias ist durch so viel Fäden mit dem Protagoras verknüpft, ist eine so deutliche Berichtigung dieses Dialoges, daß man schwerlich fehlgehen wird, wenn man annimmt, daß er die erste oder jedenfalls eine der ersten Schriften gewesen ist, die auf den Protagoras folgte. Andrerseits ist der Unterschied in Stimmung und Anschauung so groß, daß man zwischen beiden Dialogen eine längere Pause annehmen muß[1]).

Beim Gorgias haben wir auch einen Anhalt für die absolute Bestimmung der Abfassungszeit. Denn daß zwischen ihm und Polykrates' 393 oder 392 abgefaßter Anklagerede gegen Sokrates Beziehungen bestehen, hat Gercke vortrefflich dargetan[2]). Daß

---

[1]) Von der Ideenlehre ist noch keine Spur vorhanden. 503e heißt es freilich: *ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοὶ πρὸς τὸ αὑτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῇ ἐκλεγόμενος προσφέρει ἃ προσφέρει πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὑτοῦ, ἀλλ' ὅπως ἂν εἶδός τι αὐτῷ σχῇ τοῦτο ὃ ἐργάζεται· οἷον εἰ βούλει ἰδεῖν τοὺς ζωγράφους κτλ.* Aber wenn das Ideenlehre ist, so hat die auch Empedokles (B 23)

ὡς δ' ὁπόταν γραφέες ἀναθήματα ποικίλλωσιν
ἀνέρες ἀμφὶ τέχνης ὑπὸ μήτιος εὖ δεδαῶτες,
οἵτ' ἐπεὶ οὖν μάρψωσι πολύχροα φάρμακα χερσίν,
ἁρμονίῃ μείξαντε τὰ μὲν πλέω ἄλλα δ' ἐλάσσω,
ἐκ τῶν εἴδεα πᾶσιν ἀλίγκια πορσύνουσι

(vgl. B 22, 7). Im übrigen genügt es jetzt wohl, auf Th. Gomperz Apologie der Heilkunst[1] S. 107 ff. zu verweisen.

[2]) Einleitung zur Ausgabe des Gorgias XLIII ff. Von Späteren vgl. besonders Markowski, de Libanio Socratis defensore, Bresl. Abh., 40. Heft, 1910. — Das in die Form eines vaticinium gekleidete Kompliment des Polykrates, Konon und Thrasybul würden Athens Seeherrschaft wieder aufrichten und ihm seine Mauern wiedergeben (D. L. II, 39 cf. Lib. ap. Socr. 160), ist

freilich der Gorgias die Antwort auf Polykrates' Broschüre darstelle, kann ich mindestens nicht als erwiesen betrachten. Man muß sich zunächst gegenwärtig halten: Polykrates hat gewiß nicht so sehr durch die Originalität seiner Gedanken gewirkt, als durch das Geschick, mit dem er die längst bekannten Vorwürfe gegen Sokrates und die Sokratiker literarisch darstellte. Wenn er z. B. Sokrates vorwarf, sein Schüler Alkibiades habe Athen ruiniert, so ist neu daran doch nur, daß Alkibiades ausdrücklich als Schüler des Sokrates bezeichnet wurde (Isokr. Bus. 5). Denn daß dieser mit Sokrates in nahem Verkehr gestanden hatte, war natürlich bekannt und von Plato im Protagoras unbefangen vorausgesetzt. Im Gorgias führt ihn Plato p. 481 d zweifellos nur ein, weil er nachher (519a) hervorheben will, Alkibiades trage verhältnismäßig weniger als die alten Staatsmänner Schuld an Athens Unglück. Er will also Alkibiades verteidigen gegen Angriffe, wie wir sie bei Lys. 14 lesen. Aber jede Beziehung auf die Neuerung des Polykrates fehlt. — Die ganze Schilderung der alten Staatsmänner als Schmeichler ohne Verdienste kann eine Antwort auf Polykrates' Lob der unphilosophischen Praktiker sein (Lib. ap. Socr. 155). Aber sicher wäre das nur, wenn sie nicht aus Platos eigner Entwicklung verständlich wäre. Und mindestens ebenso glaublich ist, daß grade erst Platos Scheidung der wahren und falschen Staatsmänner Polykrates zu dem Nachweis veranlaßt hat, die philosophisch gebildeten Staatsmänner hätten Athen ins Verderben gebracht, die reinen Praktiker ihm genützt. — Der mehrfache Hinweis, daß Mauern und Häfen ohne Gerechtigkeit eitel Tand seien (519, vgl. 455b 514a 517c)[1], weist gewiß auf eine Zeit, wo dieses Thema durch Konons Bau aktuell war. Aber verständlich ist die Stelle auch ohne Polykrates' Broschüre. — Eine sichere Erwiderung auf Polykrates' Anklage sieht Gercke in den Worten (522b): *ἐάν τέ τίς με ἢ νεωτέρους φῇ διαφθείρειν ἀπορεῖν ποιοῦντα ἢ τοὺς πρεσβυτέρους κακηγορεῖν λέγοντα πικροὺς λόγους*

---

nur so lange denkbar, als beide in Athen die großen Männer waren. Konon verschwand aber schon durch seine Gefangennahme 392/1 vom Schauplatz. Der stolze Steirier war schon lange vor seinem Tode vielfach unbeliebt (Ed. Meyer § 872). So bleiben die Jahre 393 und 392 für Polykrates' Schrift übrig.

[1]) Das ist eine Antwort auf Kallikles' Behauptung, daß außer dem äußeren Wohlergehen alles eitel Tand sei (492c).

ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. Denn der zweite Punkt[1]) stamme nicht aus der wirklichen Anklage, sondern aus der des Polykrates, der behauptete, Sokrates mache vor der Jugend ihre Eltern schlecht, um seine Autorität an deren Stelle zu setzen (Lib. 102, Xen. I, 2, 49ff.). Aber Plato stellt doch, wie das *ἢ—ἢ* deutlich zeigt, dem Verkehr mit der Jugend das Verhalten gegen die Alten gegenüber. Er deutet mit keinem Worte an, daß man Sokrates das Herabsetzen des Alters vor der Jugend vorwerfe (das müßte doch heißen *νεωτέρους διαφθείρειν ἢ ἀπορεῖν ποιοῦντα ἢ . . . κακηγοροῦντα*), sondern denkt sich die Sache offenbar so wie im Menon, wo Anytos sein Gespräch mit Sokrates mit den Worten abschließt: *ὦ Σώκρατες, ῥᾳδίως μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπους* (94e)[2]). Hier liegt also vielmehr ein direkter Widerspruch zu Polykrates vor, der von Sokrates behauptete, *τοῖς μὲν νέοις αὐτὸν διαλέγεσθαι τοῖς πρεσβυτέροις δ' οὐκ ἐθέλειν* (Lib. 117). Die Sache liegt wohl so, daß das *κακηγορεῖν τοὺς πρεσβυτέρους* ein älterer Vorwurf war, dem Polykrates eine neue Spitze gab. Das weist eher darauf hin, daß Polykrates der spätere war. — Auch sein in dieser pointierten Form gekünstelter Vorwurf: *ἀλλ' ἀργοὺς ἐποίει Σωκράτης* (Lib. 127) erklärt sich am leichtesten, wenn wir annehmen, er habe damit den bekannten Vorwurf zurückgeben wollen, den Plato im Sinne der Aristokraten gegen Perikles erhob (Go. 515e): *ταυτὶ γὰρ ἔγωγε ἀκούω, Περικλέα πεποιηκέναι Ἀθηναίους ἀργοὺς καὶ δειλοὺς καὶ λάλους καὶ φιλαργύρους, εἰς μισθοφορίαν πρῶτον καταστήσαντα*[3]). — Auch Polykrates' Vorwürfe, daß Sokrates allein mit den jungen Leuten verkehre (Lib. 36. 7 *ὅτι ἄρα καταδὺς οὗτος εἰς γωνίαν κτλ.* 114), daß er Haß gegen die Demokratie gesät und gepflegt habe[4]), könnte man sich sehr

---

[1]) Daß das *ἀπορεῖν ποιεῖν* bei Polykrates vorgekommen sei, wird durch nichts nahegelegt und deshalb auch von Markowski geleugnet.

[2]) Sokrates sagt nach Anytos' Abgang: *οἴεται με πρῶτον μὲν κακηγορεῖν τούτους τοὺς ἄνδρας, ἔπειτα ἡγεῖται καὶ αὐτὸς εἶναι εἷς τούτων.* Genaueres hierüber nachher. Dazu kommt die öffentliche Kritik: *ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.* Wie paßt das letzte Wort zu Gerckes Auffassung?

[3]) Wenn Th. Gomperz, Gr. D. II, S. 569 das Verhältnis umkehrt, bedenkt er nicht, daß der bei Plato erhobene Vorwurf von ihm selber als bekannte Kritik seitens der Aristokraten bezeichnet wird (*τῶν τὰ ὦτα κατεαγότων ἀκούεις ταῦτα* sagt Kallikles) und uns auch sonst begegnet (vgl. Arist. Ath. pol. 27, 4; vgl. 25, 3ff.).

[4]) Lib. 54: *μισόδημός ἐστι καὶ τοὺς συνόντας πείθει τῆς δημοκρατίας*

wohl durch Stellen wie Gorg. 485e und 510ff. 515ff. veranlaßt denken.

So spricht manches dafür, daß grade Platos scharfe Absage an die athenische Demokratie die leitenden Staatsmänner dazu bestimmt hat, einen Literaten zu einer Antikritik gegenüber den Sokratikern zu veranlassen [1]). Immerhin möchte ich das nicht als sicher hinstellen, und mehr liegt an der Einsicht, daß Platos Manifest sich ganz aus seiner inneren Entwicklung erklärt.

Ist das Gesagte richtig, so würden wir den Gorgias um 394 anzusetzen haben. Aber auch wenn Plato auf Polykrates antwortete, dürften wir kaum über 391 herabgehen.

VIII. Menon.

Der Anfang des Menon kann uns an die Exposition des Dramas erinnern. Denn da der junge Ausländer, dem Plato hier neben Sokrates die Hauptrolle zuweist, dem athenischen Publikum offenbar nicht sehr bekannt ist, so wird er uns gleich vorgestellt als ein Thessaler, der zu Aristippos von Larissa und damit zu den Aleuaden enge Beziehungen hat. Später hören wir noch, daß er der Sohn des Alexidamos ist und einem Geschlechte angehört, das in Gastfreundschaft mit dem Großkönig steht, und daß er mit großem Gefolge in Athen auftritt (76e 78d 82b) [2]). Wichtiger ist aber noch, daß er ein Schüler des Gorgias ist, der jetzt in Larissa weilt. Und auf Gorgias lenkt Plato bewußt sofort die Aufmerksamkeit des Lesers. Denn wenn Sokrates seine Unwissenheit in Gegensatz zu der jetzt in Thessalien herrschenden naiven Sicherheit stellt, die über alles Bescheid weiß, so zielt er dabei natürlich auf den Urheber dieses Sicherheitsgefühls,

---

καταγελᾶν und manches andere in 38—61 könnte direkt durch Gorg. 517—519 hervorgerufen sein.

[1]) Dasselbe Verhältnis nimmt v. Wilamowitz, Berl. SB. 1899, S. 781 an, namentlich weil Polykrates die Gorg. 484b vorgetragene Deutung der Pindarverse angegriffen habe (Lib. 70). Leider hat er seine Abhandlung nicht vollständig drucken lassen.

[2]) Über den Charakter Menons bei Plato und Xenophon vgl. Ew. Bruhn in den *Χάριτες* Friedrich Leo dargebracht 1911, der richtig in Xenophons Charakteristik Polemik gegen Plato sieht. Nach Xenophon hätte Plato nicht mehr ohne weiteres voraussetzen können, daß Menon nur eine Herrschaft auf Grund der Gerechtigkeit schätzt (73c).

auf Gorgias [1]). Wenn er ausdrücklich dabei von diesem sagt: *ἅτε καὶ αὐτὸς παρέχων αὐτὸν ἐρωτᾶν τῶν Ἑλλήνων τῷ βουλομένῳ ὅτι ἂν τις βούληται καὶ οὐδενὶ ὅτῳ οὐκ ἀποκρινόμενος* (70b), so fällt einem unwillkürlich der Anfang des Gorgias ein, wo Kallikles von dem Rhetor sagt: *ἐκέλευε γοῦν νυνδὴ ἐρωτᾶν ὅτι τις βούλοιτο τῶν ἔνδον ὄντων καὶ πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρινεῖσθαι* (447c). Auch wenn gleich drauf in einem kleinen Exkurse Sokrates kurz den Unterschied zwischen dem Wissen *τί ἐστι* und *ὁποῖόν ἐστι* erläutert (71b), erinnert das an Gorg. 448e *οὐδεὶς ἠρώτα ποία τις εἴη ἡ Γοργίου τέχνη, ἀλλὰ τίς.* Nicht ohne Absicht kann weiterhin sein, was wir 71c lesen. Während wir vom Standpunkt des Dialoges selber aus etwa eine kurze Aufklärung darüber erwarten dürften, was Menon in Athen treibt, läßt Plato hier einfließen, daß Gorgias früher in Athen gewesen sei und mit Sokrates ein Gespräch geführt habe, in dem die Frage nach der Tugend berührt wurde. Hier ist es deutlich, daß für uns die Person des Gorgias hinter seinem Schüler stehen soll, und zugleich wird sich der unbefangene Leser schwer des Gedankens erwehren, daß Plato auf seinen Dialog Gorgias zurückverweisen will.

Hinter Menon steht Gorgias — den Eindruck haben wir gleich im Beginn auch des eigentlichen Dialoges. Denn wenn Menon auf die Frage, was die Tugend sei, zwar keine Wesensbestimmung gibt, aber eine Menge von Einzeltugenden aufzählt und charakterisiert (71e), so wissen wir ja durch Aristoteles Pol. 1260a 27, daß es Gorgias' eigene Lehre ist, die Plato dem Schüler in den Mund legt und kritisiert [2]). Für das Verhältnis unseres Dialoges zum Dialoge Gorgias scheint mir aber eine spätere Stelle entscheidend, die deshalb gleich hier besprochen werden soll, 95c. Dort fragt Sokrates: *Τί δὲ δή; οἱ σοφισταί σοι οὗτοι, οἵπερ*

---

[1]) Von dessen „Nihilismus“ ist hier jedenfalls nichts mehr zu spüren.

[2]) Aristoteles tritt dort dafür ein, daß nicht ein absoluter Tugendmaßstab für die verschiedenen Individuen gelte, die Tapferkeit bei Mann und Weib nicht in gleicher Weise zu fordern sei *ἀλλ' ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρεία ἡ δ' ὑπηρετική* (nach Menon muß die Frau das Haus verwalten *κατήκοον οὖσαν τοῦ ἀνδρός*) . . . *καθόλου γὰρ οἱ λέγοντες ἐξαπατῶσιν ἑαυτοὺς ὅτι τὸ εὖ ἔχειν τὴν ψυχὴν ἀρετὴ ἢ τὸ ὀρθοπραγεῖν ἤ τι τῶν τοιούτων· πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς, ὥσπερ Γοργίας, τῶν οὕτως ὁριζομένων.* Es scheint danach, als habe schon Gorgias im Gegensatz zur Aufstellung einer absoluten Tugend die Aufzählung der Einzeltugenden vorgenommen.

μόνοι ἐπαγγέλλονται, δοκοῦσι διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς; und Menon antwortet: *Καὶ Γοργίου μάλιστα, ὦ Σώκρατες, ταῦτα ἄγαμαι, ὅτι οὐκ ἄν ποτε αὐτοῦ τοῦτο ἀκούσαις ὑπισχνουμένου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελᾷ, ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων· ἀλλὰ λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.* Daß Plato hier eine authentische Äußerung des wirklichen Gorgias wiedergibt, ist nicht zu bezweifeln. Da die Abtrennung des Gorgias von den Sophisten für den Gang der folgenden Untersuchung ohne Einfluß ist, möchte man annehmen, daß Plato bei der Anführung dieser Worte eine bestimmte Absicht verfolgt hat. Nun erinnern sie uns ja aufs stärkste an den ersten Teil des Gorgias. Denn dort geht Plato von der Bestimmung aus, daß die Rhetorik *λέγειν ποιεῖ δυνατούς* (449e), und zeigt dann, wie wir S. 132. 3 sahen, in sehr umständlicher Beweisführung, daß mit dieser formalen Ausbildung ein sittliches Bildungsziel sich nicht vereinen lasse, daß Gorgias sich in Widersprüche verwickle, wenn er mit seinem formalen Prinzip eine materielle Unterweisung in der Gerechtigkeit verbinden wolle. Ist diese Komposition denkbar, wenn er vorher im Menon die authentische Äußerung des Gorgias mitgeteilt hatte, daß er eine sittliche Ausbildung gar nicht anstrebe, daß er nur ein formales Prinzip habe? Nach dieser Äußerung war doch die ganze Debatte des Gorgias überflüssig, oder wenn Plato aus sachlichen Gründen sie führen wollte, dann mußte er sie jedenfalls auf eine ganz andre Basis stellen, mußte die Äußerung des Gorgias zugrunde legen oder mindestens als Zeugnis für seine Anschauung verwerten. Vor allem durfte er nicht so vorgehen, daß er Gorgias ohne Zwang im Gespräch Zugeständnisse machen ließ, die mit seinen offenkundigen Ansichten im Widerspruch standen, und ihm grade daraufhin eine widerspruchsvolle Haltung zum Vorwurf machte. Nun gründet aber Plato diesen Vorwurf eben darauf, daß er 460a Gorgias zugestehen läßt, er werde seine Schüler auch in der Gerechtigkeit unterrichten. Hier zeigt zwar der zögernde Ton des Gorgias dem Leser deutlich, daß Plato nicht wirkliche Äußerungen des Redners wiedergibt; andrerseits aber muß Plato geglaubt haben, ihm diese Ansicht als Folge seiner Grundanschauung imputieren zu dürfen. Das war aber unmöglich, wenn Gorgias ausdrücklich einen Unterricht in der Tugend abgelehnt hatte.

Als Plato also den Gorgias schrieb, war ihm die Äußerung

des Rhetors, die er Menon 95c berichtet, noch nicht bekannt. Da wir aber doch wohl voraussetzen dürfen, daß Plato, als er in eine grundsätzliche Erörterung mit Gorgias über dessen Beruf eintrat, sich über die wichtigsten Punkte in dessen Anschauung unterrichtet hatte, so wird man annehmen müssen, daß Gorgias erst nach dem platonischen Dialoge seine Stellung so scharf präzisiert und sich ganz auf die formale Rhetorik als Bildungsideal beschränkt hat. Das ist nicht so befremdlich, wie es auf den ersten Augenblick erscheinen könnte. Man braucht nur die Folgerung aus einer wohl ziemlich allgemein anerkannten Tatsache zu ziehen, aus der Tatsache, daß Gorgias bei Abfassung des platonischen Dialoges noch lebte. Über Gorgias' Lebenszeit sind wir ja freilich nicht sicher unterrichtet. Immerhin scheint es, daß im Altertum Diels' Ansatz auf 483/482—374/373 am weitesten verbreitet war und wohl tatsächlich auf Apollodor zurückging (zu dieser Annahme neigt auch Jacoby, Apollodor S. 264f.). Aber auch als Wilamowitz den Ansatz 500/497—391/388 begründete [1]), betrachtete er es als selbstverständlich, daß Gorgias lebte, als Plato seinen Dialog schrieb. Dann ist es doch aber auch selbstverständlich, daß der Mann, der bis zum letzten Atemzuge die völlige geistige Frische besaß, den Dialog las [2]) und dazu Stellung nahm. So dachte sich auch das Altertum die Sache, wie die bei Athen. 505de überlieferten Anekdoten zeigen, und wenn es in einer von diesen heißt: *ἀναγνοὺς ὁ Γοργίας τὸν Πλάτωνος διάλογον πρὸς τοὺς παρόντας εἶπεν ὅτι οὐδὲν τούτων οὔτ' εἶπεν οὔτ' ἤκουσε*, so wird man das natürlich nicht als geschichtliche Überlieferung ansehen, aber daß die Anekdote der inneren Wahrheit nicht entbehrt, das müssen wir grade wegen der Menonstelle annehmen. Nach dieser müssen wir uns den Sachverhalt so vorstellen:

Als Gorgias den platonischen Dialog las, da erklärte er: „Plato imputiert mir hier Widersprüche, die ich mir nicht zu schulden kommen lasse. Ich denke gar nicht

---

[1]) Aristoteles und Athen, I, S. 172. In der Literaturgeschichte setzt er aber Gorgias „um 390".

[2]) Ich glaube, es ist nicht zu modern gedacht, wenn wir annehmen, Plato habe dem Manne, den er im Dialoge „mit aufrichtiger persönlicher Hochachtung behandelt" (Wilamowitz a. a. O.), sein Buch zugeschickt. Jedenfalls aber wird sich wohl niemand das literarische Leben der Zeit so primitiv vorstellen, daß er meint, Gorgias habe von dem Dialoge nichts erfahren.

daran, mit der formalen Bildung ein sittliches Ziel zu verbinden und mich *ἀρετῆς διδάσκαλος* zu nennen. Was heißt denn überhaupt *ἀρετή*? Die absolute Tugend, von der ihr Sokratiker in Athen soviel Aufhebens macht, ohne euch über ihr Wesen einigen zu können, gibt es gar nicht. Ich kenne eine *ἀρετή* des Mannes, des Weibes, des Sklaven und des Freien, aber die sind sehr verschieden voneinander. Des Mannes *ἀρετή* ist aber *ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν, καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν* (Menon 71e). Für die wird meine Rhetorik vorbereiten, aber an Unterricht in der Gerechtigkeit denke ich nicht."

Ob Gorgias diese Anschauung in einer besonderen Schrift niedergelegt hat oder ob er nur dafür gesorgt hat, daß seine athenischen Anhänger das Publikum über seine Stellung aufklärten — daß Gorgias' Schüler Isokrates bald nachher in seiner Programmrede die neuen Anschauungen des Meisters energisch verficht, werden wir noch sehen — das bleibe dahingestellt. Jedenfalls hat Plato von dieser Erklärung Notiz genommen und im Menon 95c anerkannt, er habe kein Recht gehabt, Gorgias des Widerspruches zu bezichtigen. Er konnte das um so lieber tun, als er grade damit in Gorgias einen Kronzeugen für seine Ansicht gewonnen hatte, daß mit der Rhetorik ein sittliches Bildungsideal unvereinbar sei.

Jetzt verstehen wir es auch erst ganz, warum Plato in der eigentlichen Erörterung über das Wesen der Tugend, die er vor Beantwortung der Frage nach deren Lehrbarkeit vornimmt, von Gorgias' Lehre ausgeht (71e). Gorgias wollte von einer absoluten Tugend nichts wissen und zählte eine Menge verschiedener Einzeltugenden auf. Deshalb macht ihm Plato zuerst klar, daß alle Tugenden ein *εἶδος* haben und man also nach dem Wesen der Tugend fragen muß. Als Merkmal, das den verschiedensten Tugenden gemeinsam ist, ergibt sich dabei die *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* (73b). Aber als nun Menon von neuem nach dem Wesen der Tugend gefragt wird, knüpft er daran nicht an, sondern bringt die Definition *τί ἄλλο γ' ἢ ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων* (73c). Genau ebenso hatte aber Gorgias im gleichnamigen Dialog (452d) den Effekt der Rhetorik bestimmt: *αἴτιον*

ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὑτοῦ πόλει ἑκάστῳ. Und da die Bestimmung der Mannestugend, wie sie im Anschluß an Gorgias Men. 71 e gegeben wird, ganz ähnlich lautet, da ferner 73c ausdrücklich Sokrates fragt *τί αὐτό φησι Γοργίας εἶναι καὶ σὺ μετ' ἐκείνου,* dürfen wir wohl annehmen, daß auch hier Gorgias' eigne Lehre von Plato kritisiert wird.

Plato stellt kurz fest, daß diese Definition nicht für die Gesamttugend passe und kommt dann gleich wieder darauf zurück, daß zu dieser das gerechte Handeln gehöre. Da jetzt Menon neben der Gerechtigkeit sofort noch andre Tugenden zu nennen weiß, ergibt sich erneut die Frage, was der sie alle umfassende Begriff ist (*τὸ ἐπὶ πᾶσι ταὐτόν*). Mit aller Ausführlichkeit zeigt nun Plato, daß er über eine wissenschaftliche Methode der Begriffsbestimmung verfügt, nicht ohne dabei ausdrücklich (76c) Bestimmungen zu benutzen, die Gorgias praktisch gegeben hatte (— 76e). Jetzt ist Menon so weit, daß er wirklich eine Gesamtdefinition geben kann: *ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι* (77b). Das klingt in der Form an den Hauptteil des Gorgias an, wo Kallikles 492a verächtlich von den Leuten redet, die *οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην*, und der Ausdruck *πορίζεσθαι* oder *ἐκπορίζεσθαι* im selben Sinne 492b 493e 517b 522b wiederkehrt, ist aber sachlich natürlich anders gewendet. Sokrates macht hierauf Menon in einer Darstellung, die die Gedanken von Prot. 358d und Gorg. 467. 8 zusammenfaßt und abrundet, klar, daß das Gute jeder will, also die Definition verkürzt werden kann auf *δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τἀγαθά.* Da aber zum dritten Male das Gespenst der *δικαιοσύνη* erscheint und Menon diese in die Definition aufnehmen will, so ergibt sich die umgekehrte Schwierigkeit wie im Laches. Dort war auf die Frage nach einem Teil der Tugend mit einer Definition der Gesamttugend geantwortet, hier tritt statt der Gesamttugend ein Teil auf (— 79b).

Der selbstgewisse Menon wird jetzt ungeduldig und wirft Sokrates vor, er verstehe nur in Aporien zu führen. Damit werden wir auf den Anfang des Dialoges zurückverwiesen, wo grade diese Aporien des Sokrates in Gegensatz zur Sicherheit des Gorgias und Menon gestellt waren, für die es keine schwierigen Probleme gab: *οὐκ ἀπορία εἰπεῖν ἀρετῆς πέρι ὅτι ἔστι* (72a). Jetzt

muß sich also zeigen, ob die Sokratik, ob Plato wirklich nur Verwirrung bringt oder positiv zu wirken vermag. So entwickelt Plato denn im folgenden, entscheidenden Teile des Dialogs, daß die Möglichkeit eines Wissens besteht[1]). Er folgert es aus der Lehre der Priester, „die sich Rechenschaft über ihre Religion geben wollen“ und an die Präexistenz der Seele glauben. Denn bei dieser Voraussetzung ist alles Lernen nur eine Wiedererinnerung, und daß mit der Erinnerung die Möglichkeit gegeben ist, zu einem festen Wissen zu gelangen, das bestätigt sich in überraschender Weise dadurch, daß es Sokrates gelingt, einen ungebildeten Sklaven Menons grade auf dem Gebiete, das als das eigentliche Gebiet exakter Wissenschaft gilt, in der Mathematik, zu festem Wissen zu führen. Notwendig ist dazu zuerst, ihm ein Bewußtsein davon beizubringen, daß seine nächstliegenden Vorstellungen irrig sind. Aber jetzt muß auch Menon einsehen, daß die Aporie, in die der Sklave dadurch gerät, ihm heilsam ist (*Σ. Ἀπορεῖν οὖν αὐτὸν ποιήσαντες καὶ ναρκᾶν ὥσπερ ἡ νάρκη μῶν τι ἐβλάψαμεν; M. Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ* 84b). Denn damit ist erst die Bahn zur positiven Förderung gegeben, und nun zeigt sich bald, daß der Sklave zu wirklichem Wissen gelangen kann, nicht indem man dieses von außen her in ihn hineintrichtert, sondern indem man die richtigen Vorstellungen, die in ihm schlummern, durch die Assoziation zum Wissen erhebt (*ἀληθεῖς δόξαι, αἳ ἐρωτήσει ἐπεγερθεῖσαι ἐπιστῆμαι γίγνονται* 86a).

Die ungeheure Bedeutung dieses Abschnittes (80a — 86b) liegt auf der Hand. Plato zeigt hier, daß das *ἀπορεῖν ποιεῖν*, das als Vorwurf der Gegner schon Gorg. 522b erwähnt wurde und das nach dem Anfange des Menon namentlich die Gorgianer den Sokratikern entgegenhielten, wirklich, wie es schon an der Gorgiasstelle angedeutet war, zum Heile der jungen Leute geschieht. Er zeigt weiter, daß die Sokratik in ihrer Fragemethode das Mittel zur Ergänzung ihrer Wirksamkeit, zur positiven Förderung hat. Aber dabei deutet er freilich so offen wie im Gorgias bei der Übernahme pythagoreischer Gedanken an, daß er für seine Person die Heranziehung unsokratischer Elemente für notwendig hält. Denn die sokratische Fragemethode erhält ihre

[1]) Von Menons eristischer Bestreitung, daß ein Lernen möglich sei (80d), geht ausdrücklich noch Aristoteles aus, ehe er in der zweiten Analytik die Möglichkeit des wissenschaftlichen Beweises aufzeigt.

wahre Bedeutung erst in der Verbindung mit der Wiedererinnerungslehre, und diese selber gründet Plato auf die Präexistenz der Seele, die er ausdrücklich p. 81 als theologische, d. h. orphische Lehre bezeichnet. Die Anamnesislehre selber aber ist für ihn deshalb als Hypothese — nur als solche betrachtet er sie 86b — so wichtig, weil sie ihm die Berechtigung der Forschung und die Möglichkeit des Wissens zeigt. Doch darauf kommen wir noch zurück. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß darin die Grundlage für den folgenden Abschnitt des Dialoges gegeben ist.

Menon erkennt die Möglichkeit der Forschung, die er 80d in der Verlegenheit mit eristischen Argumenten bestritten hatte, jetzt ausdrücklich an (86c) und stellt von neuem die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend. Sokrates hält grundsätzlich daran fest, daß zuerst die Frage nach dem Wesen der Tugend entschieden werden müsse, kommt aber Menon in der Weise entgegen[1]), daß er wieder die mathematische Methode heranzieht, die sich vorher so fruchtbar erwiesen hatte, und nach deren Vorbilde *ἐξ ὑποθέσεως* den Beweis führen will. Er fragt: *εἰ ποῖόν τι ἐστι τῶν περὶ τὴν ψυχὴν ὄντων ἀρετή, διδακτὸν ἂν εἴη ἢ οὐ διδακτόν*; und kann diese Frage gleich dahin beantworten lassen: *εἰ ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἡ ἀρετή, δῆλον ὅτι διδακτὸν ἂν εἴη* (87bc). Damit ist zugleich ein Weg gewiesen, um Menons Frage zu beantworten, die Antwort aber von dem anderen Problem, das *φύσει πρότερον* ist, abhängig zu machen. Das innere Motiv Platos bei diesem Vorgehen ist aber natürlich, daß er so den Beweis für den Satz, daß die Tugend ein Wissen ist, führen kann, ohne auf den Inhalt dieses Wissens die Untersuchung ausdehnen zu müssen.

Daß die Tugend ein Wissen sei, hatte Plato im Laches und Charmides mit Sokrates einfach vorausgesetzt, im Protagoras mit Hülfe der Identifizierung von Angenehm und Gut durch die Analyse der subjektiven Motive zu zeigen gesucht. Jetzt geht er

---

[1]) Was die Worte des Sokrates *ἐπειδὴ δὲ σὺ σαυτοῦ μὲν οὐδ' ἐπιχειρεῖς ἄρχειν, ἵνα δὴ ἐλεύθερος ᾖς, ἐμοῦ δ' ἐπιχειρεῖς ἄρχειν* (86d) sollen, versteht man nur, wenn man sie als Reminiszenz an Gorg. 491de faßt, wo Sokrates verlangt, man müsse über sich selber herrschen, ehe man mit Kallikles (und Gorgias) daran denken könne, über andre zu herrschen, während Kallikles diese Selbstbeherrschung als *δουλεία* auffaßt.

von dem sokratischen Gedanken aus, daß die Tugend gut und nützlich sein müsse [1]), daß alle Dinge mit Ausnahme der *φρόνησις* bald nützen bald schaden und daß sie alle nur dann von wirklichem Werte sind, wenn sie der Mensch kraft seiner *φρόνησις* richtig gebrauche. Alle andern Dinge sind also nur relative Güter, das einzige absolute Gut ist die *φρόνησις*, auf ihr muß also die Tugend beruhen (—89a).

Wenn Plato dabei den Gedanken, daß die *φρόνησις* selber dem Menschen unter Umständen schaden könnte, gar nicht in Betracht zieht, so tut er das offenbar, weil er im ersten Teile gezeigt hatte, daß die Erkenntnis des Guten notwendig das Streben nach dem Guten nach sich zieht (77). Auch sonst blickt er auf diesen ersten Teil ständig zurück. Wenn er dort 78d mit bewußter Anbequemung an Menons Auffassung gesagt hatte: *Ἀγαθὰ δὲ καλεῖς οὐχὶ οἷον ὑγίειάν τε καὶ πλοῦτον κτλ.*; so zählt er 87e nochmals dieselben Dinge auf und zeigt erst jetzt, daß diese bald nützen bald schaden, also nur relativen Wert haben. Wenn dort fortwährend die *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* als Einzeltugenden aufgetaucht waren, so hören wir jetzt, daß auch diese erst im Bunde mit dem Wissen absoluten Wert erhalten, *ἄνευ νοῦ* aber schädlich sind (88b). Höchst überrascht sind wir dabei, wenn wir z. B. lesen, die Tapferkeit sei schädlich, *εἰ μή ἐστι φρόνησις ἡ ἀνδρεία ἀλλ' οἷον θάρρος τι.* Denn nach dem Protagoras ist eine *ἀνδρεία ἄνευ νοῦ* unmöglich, das *θάρσος* eben keine *ἀνδρεία* (351a). Wir sehen, daß Plato den Begriff *ἀνδρεία* jetzt anders faßt als früher, aber eine nähere Aufklärung erhalten wir zunächst nicht.

Dagegen kann Plato aus dem Satze, daß die Tugend ein Wissen ist, erneut kurz die Folgerung des Protagoras ableiten: *οὐκ ἂν εἶεν φύσει οἱ ἀγαθοί* und positiv hinzufügen *δῆλον κατὰ τὴν ὑπόθεσιν, εἴπερ ἐπιστήμη ἐστὶν ἀρετή, ὅτι διδακτόν ἐστιν* (89b).

Aber nun macht sich gegen die Lehrbarkeit der Tugend ein Bedenken geltend, wie wir es schon aus dem Protagoras kennen. Dort hatte Sokrates gesagt, gegen die Lehrbarkeit spreche, daß Männer wie Perikles, die doch die *πολιτικὴ ἀρετή* nach allgemeinem Urteil besäßen, ihre Söhne diese nicht lehren könnten.

---

[1]) Mit dem Satze *καὶ μὴν ἀρετῇ γ' ἐσμὲν ἀγαθοί* 87d ruft er die Erörterung des Gorgias 497dff in Erinnerung, die beginnt *τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρουσίᾳ ἀγαθοὺς καλεῖς;*

Jetzt erweitert Sokrates das Bedenken dahin, wenn die Tugend lehrbar sei, müsse es doch Lehrer und Schüler geben, aber die habe er bisher nicht finden können (89e). Da zum Glück Anytos erscheint, wird er in die Erörterung, ob es Tugendlehrer gebe, hineingezogen. Den Gedanken, daß etwa die Sophisten die Tugendlehrer seien, für die sie sich ausgeben, lehnt dieser entsetzt ab. Aber als er dann auf die athenischen *καλοὶ κἀγαθοί* hinweist, da zählt ihm Sokrates eine Menge von athenischen Staatsmännern auf — darunter erinnern uns Perikles an den Protagoras, Aristeides und Thukydides an den Laches —, die es nicht vermocht haben, ihren Söhnen die *ἀρετή* zu übermitteln. Anytos, der schon vorher seine Borniertheit darin gezeigt hat, daß er die Sophisten in Grund und Boden verdammt, obwohl er ausdrücklich erklärt sie nicht zu kennen (92b), bricht jetzt die Unterredung mit den Worten ab: *ὦ Σώκρατες, ῥᾳδίως μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπους*, und fügt noch eine Drohung hinzu (94e). Er ist also völlig unfähig, die sachlichen Motive, die Sokrates zu seinen Äußerungen über die athenischen Staatsmänner führen, zu würdigen und sieht in ihnen nur persönliche Gehässigkeit. Wir sehen daran recht anschaulich, wie leicht der Vorwurf, daß Sokrates *τοὺς πρεσβυτέρους κακηγορεῖ λέγων πικροὺς λόγους ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ* (Gorg. 522b) entstehen konnte. Ob nicht Plato grade nach dem Gorgias Anlaß hatte deutlich zu machen, daß es kein *κακῶς λέγειν* sei, wenn er Kritik an den athenischen Staatsmännern übe[1])?

Das Gespräch mit Anytos soll uns offenbar die Borniertheit des Mannes zeigen, der über Dinge urteilt, von denen er überhaupt nichts weiß. Wieweit trägt es nun sachlich zur Klärung der p. 89e gestellten Frage bei, ob es Lehrer der Tugend gibt? Daß die Praktiker nicht imstande sind, die Tugend zu lehren, wird man ohne weiteres als Ergebnis ansehen. Aber daß auch die berufsmäßigen Tugendlehrer es nicht vermögen, kann man

---

[1]) An sich hat Anytos 94e zu seinem Vorwurf keinen wirklichen Anlaß. Denn daß Perikles und Thukydides ihre Söhne nicht zu Staatsmännern zu erziehen vermochten, war doch wirklich kein *κακῶς λέγειν*. Aber grade die Grundlosigkeit des Vorwurfs ist beabsichtigt. Auf den bei Xenophon Apol. 31 vorgebrachten Klatsch, Anytos' Sohn sei ein Säufer geworden, werden wir bei Plato mit keinem Worte hingewiesen. — Aristides bezeichnet in seiner Rede *ὑπὲρ τῶν τεττάρων* die Kritik an den Staatsmännern ständig als *κακῶς λέγειν*.

deshalb noch nicht als bewiesen betrachten, weil Anytos es behauptet. Sokrates aber nimmt, abgesehen davon, daß er die Honorierung des Unterrichts hervorhebt, eher Partei für die Sophisten und deutet nur am Schluß 92d an, daß an Anytos' Anschauung vielleicht etwas Wahres sei (*καὶ ἴσως τὶ λέγεις*). Nach Anytos' Weggang betrachtet deshalb Menon diese Frage noch keineswegs als entschieden (95c), aber jetzt weist doch Sokrates sehr bestimmt auf die Tatsache hin, daß allgemeine Zweifel über die Lehrbarkeit der Tugend herrschen und daß den berufsmäßigen Tugendlehrern von andern gerade die Kenntnis und der Besitz der Tugend abgesprochen wird, und kommt so zu dem Ergebnis: *ἀρετῆς οὐδαμοῦ φαίνονται διδάσκαλοι* und *ἀρετὴ οὐκ ἂν εἴη διδακτόν* (96c).

Wenn aber die Tugend weder auf Naturanlage beruht, noch durch Belehrung erworben wird, woher, so fragt nun Menon, gibt es denn dann *ἀγαθοὶ ἄνδρες* — oder gibt es solche überhaupt nicht (96d)? Sokrates antwortet mit dem Hinweis, daß im praktischen Leben die richtige Vorstellung ebenso nützlich sei wie das Wissen, obwohl sie nicht wie dieses sich Rechenschaft über ihr Tun abzulegen vermöge. So mag es denn wohl auch *ἀγαθοὶ ἄνδρες* geben, die im politischen Leben — auf dieses wird hier fortwährend hingewiesen — praktisch nützlich sein können, ohne ein Wissen zu haben. Aber dann muß ihre *εὐδοξία*, da sie weder aus der Naturanlage noch aus dem Wissen stammt, als eine Gottesgabe, eine *θεία μοῖρα* betrachtet werden, *εἰ μή τις εἴη τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν, οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν* (100a).

Aber so ganz wohl ist es Sokrates bei diesen *θεῖοι πολιτικοί*, die auf einer Stufe mit Propheten und Dichtern stehen, doch nicht. Deshalb schließt er: *Ἐκ μὲν τοίνυν τούτου τοῦ λογισμοῦ, ὦ Μένων, θείᾳ μοίρᾳ ἡμῖν φαίνεται παραγιγνομένη ἡ ἀρετὴ οἷς παραγίγνεται· τὸ δὲ σαφὲς περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα τότε, ὅταν πρὶν ᾧτινι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετή, πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ζητεῖν τί ποτ' ἐστὶν ἀρετή.*

Damit ist dem Leser gesagt, daß er die Frage nach dem Ursprung der Tugend noch keineswegs als erledigt anzusehen hat, daß es vielleicht doch noch eine andre Möglichkeit als die *θεία μοῖρα* gibt, um zu ihr zu gelangen. Zugleich deutet Plato an, daß es doch nicht der richtige Weg war, mit der Frage zu beginnen, *ἆρα διδακτὸν ἡ ἀρετή;*

Dieselbe Frage hatte Plato schon im Protagoras behandelt. Auch dort tauchte gegen die Lehrbarkeit das Bedenken auf, daß die Staatsmänner wie Perikles die *πολιτικὴ ἀρετή* nicht zu lehren vermöchten. Aber dort sollte sich jeder sagen, daß diese eben selber das Wissen vom Guten, also die wahre *ἀρετή* nicht besäßen. Mit dem Besitze dieses Wissens mußte die Lehrfähigkeit gegeben sein (vgl. S. 96). Im Menon finden wir dasselbe Bedenken viel stärker ausgesprochen, und ausdrücklich wird daraus, daß es keine Lehrer der Tugend noch Schüler gebe, von Sokrates selber gefolgert, daß diese nicht lehrbar ist (96c). Und nichts deutet auf die Lösung hin, daß die Lehrbarkeit trotzdem prinzipiell möglich sei und es nur bisher an Leuten fehle, die das Tugendwissen besitzen und weiter übermitteln können.

Hat also Plato wirklich die Lehrbarkeit der Tugend nicht mehr festgehalten? Was hat ihn überhaupt veranlaßt, die Frage des Protagoras noch einmal aufzunehmen?

Die Lösung müssen wir in dem grundlegenden Abschnitt über die Möglichkeit der Erkenntnis suchen, und dort lesen wir tatsächlich die unzweideutige Antwort: *ἐρωτᾷς εἰ ἔχω σε διδάξαι, ὃς οὔ φημι διδαχὴν εἶναι ἀλλ' ἀνάμνησιν* (82a). Das ist kein Scherzwort, sondern es spricht Platos neugewonnene Überzeugung aus: Es gibt keinen Nürnberger Trichter, mit dessen Hülfe man einem andern Kenntnisse einflößen kann. Wenn Menons Sklave die Verdoppelung des Quadrates verstehen lernt, so „lehrt" ihn Sokrates die nicht, sondern in dem Sklaven selber ruhten die *ἀληθεῖς δόξαι, αἳ ἐρωτήσει ἐπεγερθεῖσαι ἐπιστῆμαι γίγνονται* (86a).

Das gleiche gilt aber natürlich auch von der Tugend. Der einzige, dem man den Titel eines *ἀρετῆς διδάσκαλος* wirklich hätte zubilligen mögen, war Sokrates, und grade der hatte nie so heißen wollen (Apol. 33a). Warum, das wurde jetzt Plato klar. Sokrates hatte gefühlt, daß ein Eintrichtern der Tugend undenkbar sei. Nur dadurch, daß er die richtigen sittlichen Vorstellungen, die im Menschen schlummerten, durch seine Fragemethode zum Leben erweckte, hatte Sokrates gewirkt, kann man überhaupt einwirken. Ein „Lehren" im gewöhnlichen Sinne gibt es deshalb überhaupt nicht. Deshalb muß die Frage *ἆρα διδακτὸν ἡ ἀρετή;* mit Nein beantwortet werden. Aber freilich wäre es nun auch verkehrt, wollte man daraufhin die Möglichkeit eines sittlichen Einflusses überhaupt leugnen oder wollte man nun den

Schluß ziehen, daß dann die Tugend nur durch die Naturanlage oder auf übernatürlichem Wege übermittelt werden könnte. Wer den Abschnitt über die Anamnesis verstanden hat, der muß sich sagen, daß es noch einen andern Weg geben muß, um zur Tugend zu erwecken. Und er weiß auch, daß darauf Plato hindeuten will, wenn er mit dem Satze schließt, die *πολιτικὴ ἀρετή* müsse *θείᾳ μοίρᾳ* entstehen, *εἰ μή τις εἴη τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν, οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν* (100a). Und wenn Plato dort anfügt, ein solcher Mann würde dem Tiresias unter dem Schatten gleichen, *ὥσπερ παρὰ σκιὰς ἀληθὲς ἂν πρᾶγμα εἴη πρὸς ἀρετήν*, so wird er wohl wissen, wo er am ehesten diese Verkörperung der Wahrheit zu suchen hat.

Der Abschnitt über die Anamnesis ist auch nach anderer Hinsicht grundlegend, durch die Scheidung der *ὀρθὴ* (*ἀληθής*) *δόξα* und der *ἐπιστήμη*. Wir finden dieselbe Scheidung im letzten Teile wieder, und Plato sorgt durch Wiederholung der Termini dafür, daß wir die Fortsetzung desselben Gedankens empfinden. Dabei werden die Begriffe nach zwei Seiten hin beleuchtet. Bei Menons Sklaven sehen wir, daß richtige Vorstellungen in jedem Menschen schlummern und daß die Wiedererinnerung, die Erweckung zum Wissen von ihnen auszugehen hat. Im letzten Teile wird ihr Verhältnis zum Wissen klargestellt. Wir werden erinnert, daß im Einzelfalle, z. B. beim Auffinden eines Weges, beide praktisch gleich brauchbar sind, aber andrerseits auf den Unterschied hingewiesen, daß das Wissen ein fester Besitz der Seele ist, während die richtigen Vorstellungen bald auftauchen bald verschwinden, weil man sich nicht darüber klar ist, warum sie richtig sind, *ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ· τοῦτο δ' ἐστίν, Μένων ἑταῖρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὡμολόγηται. ἐπειδὰν δὲ δεθῶσι, πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι* (98a). Auch Menons Sklave hatte richtige Vorstellungen von Quadrat und doppelter Größe, aber bevor Sokrates in ihm die Einsicht der inneren Zusammenhänge weckte, war die Gefahr, daß die richtigen Vorstellungen verloren gingen, nur zu groß.

Den Begriff *αἰτίας λογισμός* kennen wir schon. Denn schon im Gorgias 501a (vgl. 465a) wurde der Unterschied der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Verfahrens am Beispiel der Medizin und Kochkunst so klargemacht: *ἔλεγον δέ που ὅτι ἡ μὲν*

ὀψοποιικὴ οὔ μοι δοκεῖ τέχνη εἶναι ἀλλ' ἐμπειρία ἡ δ' ἰατρική, λέγων ὅτι ἡ μὲν τούτου οὗ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἑκάστου δοῦναι, ἡ ἰατρική· ἡ δ' ἑτέρα τῆς ἡδονῆς πρὸς ἣν ἡ θεραπεία αὐτῇ ἐστιν ἅπασα, κομιδῇ ἀτέχνως ἐπ' αὐτὴν ἔρχεται, οὔτε τι τὴν φύσιν σκεψαμένη τῆς ἡδονῆς οὔτε τὴν αἰτίαν ἀλόγως τε παντάπασιν ὡς εἰπεῖν οὐδὲν διαριθμησαμένη, τριβῇ καὶ ἐμπειρίᾳ μνήμην μόνον σῳζομένη τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι. Diese Unterscheidung, die, wie wir S. 139 sahen, aus der Medizin stammt, verwertet Plato im Menon wieder. Natürlich läßt er hier, wo er an die einzelne Vorstellung denkt, das Moment der dauernden Erfahrung weg. Mit gutem Grunde läßt er auch den gekünstelten (vgl. S. 140) Gedanken, daß die Empirie mit der Schmeichelkunst identisch sei, fallen, und andrerseits betont er für seine hiesigen Zwecke die praktische Brauchbarkeit. Aber daß er hier wie dort das Verhältnis vom unwissenschaftlichen Verhalten zur Wissenschaft grundsätzlich in der gleichen Weise bestimmt, ist klar.

Der letzte Teil des Menon beschäftigt sich durchaus mit dem politischen Leben, den Staatsmännern. Wir hören von diesen, daß sie auch auf Grund der richtigen Vorstellungen ohne Wissen Nützliches leisten können. Aber auf der andern Seite müssen wir stets an Menons Sklaven als Analogon denken, und wie der gelegentlich doch in die größten Irrtümer verfällt, so ist das auch bei den Staatsmännern denkbar. Gewiß, wer immer die richtige Vorstellung hätte, würde praktisch immer das Richtige treffen (97 c), aber wer bürgt denn dafür, daß das der Fall ist? Perikles mag über viel größere praktische Erfahrung verfügen als der Sklave, mag deshalb viel öfter das Richtige treffen, allein solange er keine Rechenschaft über die letzten Gründe geben kann, warum er so handeln muß, warum grade dies das Richtige ist, so lange müssen wir damit rechnen, daß er zur Verdoppelung des Quadrates die Seite verdoppelt, die größten Fehler begeht.

Plato billigt trotzdem diesen Männern die Bezeichnung *ἀγαθοὶ ἄνδρες* zu (98c u. ö.). Das steht auf einer Stufe mit der Erörterung p. 88, wo wir im schärfsten Gegensatz zum Protagoras davon hören, daß es Tapferkeit, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung auch ohne Wissen gibt. Wir müssen auch da an tugendartige Betätigungen denken, die sich auf richtige Vorstellungen gründen. Die erkennt Plato jetzt also an. Aber aufs schärfste

hebt er dort hervor, daß diese *ἄνευ νοῦ* bald nützen, bald schaden und daß sie nur in Verbindung mit dem Wissen zur Glückseligkeit beitragen (88c), und das gleiche muß natürlich auch von der Tätigkeit der Staatsmänner im letzten Teile gelten. Daraus folgt aber auch, daß sie nur in uneigentlichem Sinne *ἀγαθοί* heißen können. Denn wie die *ἀρετή* ihrem Wesen nach nützlich, also immer nützlich ist, so ist auch der *ἀγαθός* immer *ὠφέλιμος*. Das sagt Plato 87d, und 98c wiederholt er: *καὶ μὴν ὅ γε ἀγαθὸς ἀνὴρ ὠφέλιμος ἡμῖν ὡμολόγηται εἶναι.* Sowenig also eine *ἀνδρεία ἄνευ νοῦ* eine wahre Tugend ist — 88c vermeidet er die Bezeichnung — sowenig hat ein Staatsmann, der bald nützt, bald schadet, Anspruch auf den Namen des *ἀγαθὸς ἀνήρ* im eigentlichen Sinne. Nur in Konzession an die gewöhnliche Bewertung kann er so genannt werden.

Grade darum aber müssen wir eine besondere Absicht darin sehen, wenn Plato mit Bestimmtheit Sokrates aussprechen läßt (93a): *ἔμοιγε καὶ εἶναι δοκοῦσιν ἐνθάδε ἀγαθοὶ τὰ πολιτικὰ καὶ γεγονέναι ἔτι οὐχ ἧττον ἢ εἶναι.* Diese Absicht aber kann keine andre sein als die, zu zeigen, daß er das Verdammungsurteil, das er im Gorgias über die Staatsmänner der Vergangenheit ausgesprochen hat (vgl. bes. 517a *οὐδένα ἡμεῖς ἴσμεν ἄνδρα ἀγαθὸν γεγονότα τὰ πολιτικὰ ἐν τῇδε τῇ πόλει*, weder aus der Gegenwart noch aus der Vergangenheit), nicht mehr aufrecht erhalten kann noch will. Bestehen bleibt auch jetzt, daß diese Männer keine wahren Staatsmänner waren, daß sie neben einem wirklichen Staatsmann, der sich Rechenschaft gibt über die letzten Gründe und Ziele seines Handelns, dastehen wie die Schatten ohne Bewußtsein neben Tiresias. Aber daß sie es gewesen sind, die Athen verdorben haben, daß sie bewußt als Ziel nur die Lust, nicht das Gute hatten, davon hören wir jetzt nichts mehr, und noch wichtiger ist die positive Anerkennung, daß Männer wie Themistokles wirklich praktisch Nützliches geleistet haben.

Was hat sie zu diesen Leistungen befähigt? Die richtigen Vorstellungen, auf die sie sich stützen, hat doch im Grunde auch Menons Sklave, hat jeder Mensch in sich. Was hebt also jene Staatsmänner aus den übrigen heraus und gibt ihnen die *εὐδοξία*, kraft deren sie in der Staatsleitung Richtiges treffen (99c)? Vom Gorgias her könnten wir erwarten, daß die Empirie zur Erklärung

herangezogen würde. Statt dessen tritt uns im letzten Teile ein merkwürdiger neuer Begriff entgegen, die *θεία μοῖρα*. Da die *πολιτικὴ ἀρετή* dieser Leute weder auf Naturanlage noch auf Belehrung beruht, so muß sie als göttliche Gnadengabe aufgefaßt werden.

Die *θεία μοῖρα* finden wir bei Plato in vollstem Ernste schon in der Apologie, wo Sokrates seine Elenktik auf den göttlichen Auftrag zurückführt (33c): *ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγώ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ᾧπερ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν.* Ganz ernst spricht auch Protagoras im Mythos von der *θεία μοῖρα*, an der die Menschen teilhaben (322a)[1]. So könnte man auch im Menon an sich die ernste Behauptung erwarten, daß jene *εὐδοξία* der Staatsmänner als göttliche Begnadigung anzusehen sei. Aber schwer wird man sich doch entschließen, es völlig ernst zu nehmen, wenn 99c Plato Männer wie Themistokles auf dieselbe Stufe stellt wie die *χρησμῳδοὶ καὶ θεομάντεις* und die Begründung hinzufügt: *καὶ γὰρ οὗτοι ἐνθουσιῶντες λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν.* Diese Worte sind bekanntlich ein wörtliches Zitat aus Apol. 22c; wir sollen also auch an die dort gegebene spöttische Charakteristik der Dichter denken, die so wenig wie die *χρησμῳδοί* über ihre eignen Werke Rechenschaft geben können und dabei sich einbilden, die allerklügsten Menschen zu sein. Sollen wir es ferner wirklich ganz ernst nehmen, wenn Plato Men. 99c anschließt: *Οὐκοῦν, ὦ Μένων, ἄξιον τούτους θείους καλεῖν τοὺς ἄνδρας, οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν ὧν πράττουσι καὶ λέγουσιν*; und wenn er sich dann darauf beruft, daß nicht bloß die Spartaner, sondern auch die Weiber die wackren Männer *θεῖοι* nennen? Menon scheint jedenfalls gewisse Zweifel zu hegen, wenn er daraufhin bemerkt, Anytos werde diese Charakteristik wohl kaum als Schmeichelei auffassen (99e).

Der Begriff der *θεία μοῖρα* tritt uns im letzten Teil mit einer merkwürdigen Aufdringlichkeit entgegen, und man wird das Gefühl nicht los, daß dahinter noch eine besondere Absicht Platos

---

[1]) Die späteren Stellen, wo *θεία μοῖρα* oder auch die Inspirationstheorie vorkommt, bietet Zeller II^1, S. 594.

steckt. Tatsächlich läßt sich wahrscheinlich machen, daß Plato ihn aus einem andren Sokratiker übernimmt und absichtlich mit leiser Ironie behandelt.

Der scharfe Angriff, den Plato im Gorgias gegen Rhetorik und praktische Politik durchführt, ist bis in späte Zeit hinein nicht vergessen worden, und noch der Rhetor Aristides hält es für nötig, in seinen Werken *περὶ ῥητορικῆς* und *ὑπὲρ τῶν τεττάρων* die Kritik Platos zurückzuweisen. In beiden Werken kann er sich dabei auf das Gegenzeugnis eines andern Sokratikers berufen, auf Aischines' Alkibiades, und die umfänglichen Bruchstücke, die er dabei aus diesem Dialog aufbewahrt hat, zeigen uns deutlich, daß er mit vollem Rechte Plato und Aischines konfrontierte, daß zwischen Aischines' Alkibiades einerseits und Platos Gorgias und Menon andrerseits Beziehungen polemischer Art bestanden.

Bei Aischines erzählte Sokrates ein Gespräch mit dem jungen Alkibiades, in dem er den übermütigen Brausekopf, der selbst vor den zwölf Göttern keinen Respekt hatte, zur Erkenntnis seiner Unwissenheit führte, sodaß dieser schließlich sich nicht besser wie der gemeinste Handlanger vorkam und in Thränen ausbrach[1]. Ein Hauptstück des Dialoges war das: Alkibiades hatte sich verächtlich über Themistokles geäußert. Daraufhin zeigte Sokrates ihm, daß dieser Mann allein es gewesen sei, der den Herrscher ganz Asiens überwunden und Griechenland gerettet habe. Was ihn dazu befähigte, war seine *ἀρετή*, seine *ἐπιστήμη*. Die war es, die über die materielle Übermacht den Sieg davontrug (fr. 8).

Daß hier ein scharfer Gegensatz zum Gorgias vorliegt, wo Themistokles wie den andern Staatsmännern die *ἐπιστήμη* und die Fähigkeit, dem Staate wirklich zu nützen, abgesprochen wurde, ist offensichtlich. Und schwerlich kann es Zufall sein, daß damit Plato die praktische Leistung eines Staatsmannes entgegengehalten wurde, die dieser doch gelten lassen mußte, die Rettung Griechenlands von den Barbaren, bei der sich die praktische Klugheit als entscheidend erwiesen hatte. Was Alkibiades bei Aischines gegen Themistokles vorgebracht hatte, hat Aristides nicht aufbewahrt.

---

[1]) Fr. 1—14. Ich zitiere nach Dittmar, Aischines von Sphettos (Philol. Untt. 21).

Aber wenn man in fr. 8, 44 liest: *τίς ἂν οὖν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ δικαίως αἰτίαν ἔχοι μέγιστον δύνασθαι ἄλλος ἢ Θεμιστοκλῆς;* so scheint das veranlaßt durch eine Bemerkung des Alkibiades, in der dieser ähnlich wie der Sokrates des Gorgias bestritt, daß die Redner *μέγιστον δύνανται ἐν ταῖς πόλεσιν* (466b, vgl. 517—519, wo Themistokles usw. Diener, nicht Leiter des Volkes heißen). Direkt an den Gorgias (516d) erinnert es uns dann, wenn auf die Verurteilung des Themistokles angespielt wird (8, 48), um zu zeigen, daß selbst so große *ἐπιστήμη*, wie er sie besaß, vor Gefahren nicht schützte.

Unter diesen Umständen wird die Vermutung nicht zu kühn sein, daß Aischines mit seinem Alkibiades ein Gegenstück zu Platos Gorgias geben wollte (so schon Dittmar, Aischines von Sphettos S. 158). Er mochte gesehen haben, wie Platos leidenschaftliches Manifest Wasser auf die Mühlen der Sokratesgegner leitete, und legte darum seinem Sokrates eine Anerkennung des Siegers von Salamis in den Mund.

Auf dieses Hervortreten der Themistoklesfigur möchte man es schon zurückführen, daß dieser im Gegensatz zum Gorgias im Menon 99b in den Vordergrund tritt, wo die angegriffenen Politiker plötzlich *οἱ ἀμφὶ Θεμιστοκλέα* heißen. Aber glücklicherweise gibt uns Aristides stärkere Argumente für die Annahme an die Hand, daß Plato im Menon auf Aischines zurückblickt.

Nachdem bei Aischines Sokrates die erschütternde Wirkung seiner Worte geschildert hatte, sprach er davon, worauf diese Einwirkung beruhe: *Ἐγὼ δ' εἰ μέν τινι τέχνῃ ᾤμην δύνασθαι ὠφελῆσαι, πάνυ ἂν πολλὴν ἐμαυτοῦ μωρίαν κατεγίγνωσκον· νῦν δὲ θείᾳ μοίρᾳ ᾤμην μοι τοῦτο δεδόσθαι ἐπ' Ἀλκιβιάδην* (fr. 11a). Da er gleich darauf noch sagt: *καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος ὃ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσαιμ' ἂν ὅμως ᾤμην ξυνὼν ἂν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι* (11c), so ist es klar, worauf er hinaus will: Er will den Vorwurf des Polykrates widerlegen, daß Sokrates der *διδάσκαλος* des Alkibiades gewesen sei (vgl. Dittmar S. 158), und betont deshalb, daß der Nichtwisser Sokrates nichts habe lehren können, daß er es aber als seine göttliche Mission betrachtet habe, bessernd auf Alkibiades einzuwirken. Wenn er dabei von einer *θεία μοῖρα* spricht, so ist das zunächst nichts anderes als wenn Plato an der vorher zitierten Apologiestelle (33c) Sokrates von seinem göttlichen Beruf sprechen

läßt, aber eine andre Färbung erhält das Wort, wenn fr. 11c Sokrates sich daraufhin mit den Bakchantinnen vergleicht, die, *ἐπειδὰν ἔνθεοι γένωνται*, aus dem Wasserquell Honig und Milch schöpfen. Denn damit wird Sokrates auf eine Linie gestellt mit den inspirierten (*ἐνθουσιάζοντες*) Orakelsängern, über die sich Plato an der andern Apologiestelle (22c) nicht allzu freundlich geäußert hatte. Und besonders bedenklich wurde diese Theorie, wenn die *θεία μοῖρα* in Gegensatz zu *τέχνη* und *ἐπιστήμη* gestellt und dabei dieses Wissen bei Männern wie Themistokles anerkannt wurde.

Ihren Ausgangspunkt hatte die Theorie natürlich am Daimonion des Sokrates oder vielmehr an einer schwärmerischen Verehrung der Schüler, die Sokrates aus der Reihe der gewöhnlichen Menschen heraussheben, seine dämonische Einwirkung auf die Mitmenschen durch übernatürliche Kräfte erklären wollten. Gewiß ist bei Aischines von der magischen Auffassung des Theages noch keine Rede gewesen, aber wir verstehen es, wenn Plato schon in den Ansätzen, die da vorlagen, eine Verzerrung des Sokratesbildes sah und deshalb die Begriffe *ἐπιστήμη* und *θεία μοῖρα* in etwas anderem Lichte zeigen wollte. Die *ἐπιστήμη* selber konnte er freilich dem Nichtwisser Sokrates nicht zusprechen, aber das war ihm klar: wenn man die Alternative *ἐπιστήμη* — *θεία μοῖρα* stellte, dann konnte Sokrates nur auf die Seite der *ἐπιστήμη* gehören, zu der er durch seine Fragemethode zu erwecken verstand. Wo man dann aber von der *θεία μοῖρα* reden sollte, das ließ sich grade aus einem andern Gedanken des Aischines entnehmen. Der hatte den Unterschied von *τέχνη* und *θεία μοῖρα* an einem stark an den Gorgias erinnernden Beispiel erläutert (fr. 11b): *Πολλοὶ γὰρ καὶ τῶν καμνόντων ὑγιεῖς γίγνονται οἱ μὲν ἀνθρωπίνῃ τέχνῃ οἱ δὲ θείᾳ μοίρᾳ. ὅσοι μὲν οὖν ἀνθρωπίνῃ τέχνῃ, ὑπὸ ἰατρῶν θεραπευόμενοι, ὅσοι δὲ θείᾳ μοίρᾳ, ἐπιθυμία αὐτοὺς ἄγει ἐπὶ τὸ ὀνῆσον.* Hierin steckte etwas Richtiges, wenn man nur statt des inneren Triebes die richtige Vorstellung einsetzte, und so lesen wir im Menon p. 97 das ganz analoge Bild von den beiden Leuten, die nach Larissa gehen, der eine auf Grund seines Wissens, der andre auf Grund einer richtigen Vorstellung, und die beide das Ziel erreichen. Hier wird auch der eine *ἀνθρωπίνῃ τέχνῃ*, der andre *θείᾳ μοίρᾳ* geleitet. Und wenn nun die Staatsmänner wie

Themistokles in großen Fragen oder häufig auf Grund der richtigen Vorstellung Erfolge erzielten — und daß die Rettung Griechenlands ein Erfolg, ein Nutzen für das Land war, das konnte Plato nicht wohl leugnen —, dann war zwar deshalb noch lange nicht der Satz erschüttert, daß es ihnen an wahrem Wissen fehlte; aber eine Ausnahmestellung gegenüber den andern Menschen konnte man ihnen schon zugestehen, sie als Männer betrachten, die *θείᾳ μοίρᾳ* praktisch Wertvolles leisteten [1]). Und wenn dadurch etwa die Gefahr entstand, daß damit die Politiker in einem göttlichen Schimmer verklärt würden, so ließ sich dem schon vorbeugen, indem man ihre richtigen Vorstellungen mit der Inspiration der Wahrsager und ähnlicher Leute auf eine Stufe stellte, *οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν* (99c) [2]). So konnte man aber auch am besten verhüten, daß die *θεία μοῖρα* in den Kreisen der Sokratiker Unfug stiftete und Sokrates selber in eine mystische Beleuchtung gerückt wurde.

Aischines hat also zum Gorgias in seinem Alkibiades ein Gegenstück schreiben wollen, und auf diesen Dialog hat dann wieder Plato im Menon Bezug genommen [3]), hat aus ihm den Begriff der *θεία μοῖρα* aufgegriffen, aber unter Polemik gegen Aischines umgedeutet. Nun müssen wir aber noch einen Blick auf den kleinen platonischen Dialog werfen, der in engstem Anklang an den Menon die Begriffe *τέχνη* und *θεία μοῖρα* behandelt. Es ist der Ion.

Der Ion gliedert sich in zwei Teile. Im ersten wird dem Rhapsoden klargemacht, daß schon seine Beschränkung auf Vortrag und Exegese eines einzelnen Dichters den unwissenschaftlichen Charakter seines Handwerks zeigt. Was er treibe, könne keine *τέχνη* sein, sondern sei ein göttlicher Beruf. Das wird mit dem bekannten prächtigen Bilde vom Magnetstrom erläutert.

---

[1]) *θείᾳ τινὶ μοίρᾳ ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος πάσης ἔφυ* sagt Aristides *ὑπὲρ τῶν τεττάρων* II, p. 252 D. Das mag wie noch so manches bei ihm aus Aischines stammen.

[2]) Bei Aischines fr. 8, 53 fragt Sokrates bezüglich der *φαῦλοι ἄνθρωποι*: *οὐ θαυμαστὸν εἰ καὶ τὰ μικρὰ δύνανται κατορθοῦν*; Gleich drauf werden *τύχη* und *ἐπιστήμη* in ähnlicher Weise wie Men. 99a einander gegenübergestellt.

[3]) So auch Dittmar S. 158.

Wie dieser seine Wirkung bis in die letzten Glieder der Kette äußert, so geht die göttliche Kraft, der *ἐνθουσιασμός*, von der Gottheit über den Dichter und dessen Interpreten bis zum Zuhörer hin. Ion läßt sich's zunächst gern gefallen, ein Glied dieser Kette von *ἔνθεοι* zu sein, nur platzt er sehr zur Unzeit mit der Bemerkung hinein, er passe mitten in seinem Enthusiasmus genau auf den klingenden Erfolg seines Vortrags auf (535e), und ganz wohl fühlt er sich doch schließlich in der Rolle des *κατεχόμενος* nicht (— 536d). Im zweiten Teile wendet sich Plato gegen den Unfug, als ob man aus Homer wie aus einer Enzyklopädie technische Kenntnisse lernen könne, und zeigt, daß an Stellen, wo Technisches vorkomme, die technischen Kenntnisse eher Voraussetzung für eine wissenschaftliche Dichtererklärung seien [1]). Auch hier bestätigt es sich, daß von *τέχνη* und *ἐπιστήμη* bei Ion keine Rede sein könne, und deutlich spüren wir natürlich die Ironie, wenn Sokrates ihm am Schluß den Rückzug auf die *θεία μοῖρα* offen läßt.

Man hat den Ion viel verdächtigt, aber unplatonisch wird man seine Grundgedanken jedenfalls nicht nennen können [2]). Man muß sich dabei freilich eins klarhalten, wenn man Plato verstehen will: Das ist der Gegensatz von Ideal und Praxis. Daran, daß das Bild vom Magnetstrom völlig ernste Bedeutung hat, darf man nicht zweifeln. Aber diese *θεία μανία*, die am stärksten den Dichter selber packt, dann aber auch im echten Rhapsoden fortwirkt, ist ein Ideal, das wohl gelegentlich wirklich werden kann, dem aber Kerle wie Ion herzlich wenig entsprechen [3]).

Was uns nun hier angeht, das ist das Verhältnis zum Me-

---

[1]) Die Möglichkeit einer ästhetischen Exegese soll aber 540bff. schwerlich geleugnet werden.

[2]) Für die Echtheit sind besonders Janell, Fleck. Jahrb. Suppl. 26, der besonders auch die Priorität des Ion gegen Xenophons Symposion wahrscheinlich macht, und Ed. Meyer, Forsch. II, S. 174 eingetreten. — Wenn am Schluß (541cff.) Sokrates dem Ion sagt: „Warum läßt du dich denn nicht zum Strategen wählen? Wenn die Athener einen Herakleides von Klazomenä in die höchsten Ämter berufen, da werden sie es mit Ion von Ephesos schon auch tun", so ist das natürlich ein Seitenhieb auf das Söldnerwesen Athens im korinthischen Kriege.

[3]) Das ist verkannt von Räder S. 93, der vor allem auch nicht Dichter und Rhapsoden gleichstellen durfte.

non, mit dem sich der Ion selbst im Wortlaut berührt [1]). Auch im Ion ist das Verhältnis von *ἐπιστήμη* (*τέχνη*) [2]) und *θεία μοῖρα* das Wesentliche (die Person Ions ist nur Demonstrationsobjekt). Wie im Menon ist der Begriff *θεία μοῖρα* dahin umgebogen, daß darunter der *ἐνθουσιασμός* zu verstehen ist. Auch im Ion ist er an sich durchaus ernst zu nehmen, aber wenn schon im Menon eine leise Ironie bei seiner Anwendung zu spüren war, so bricht diese Ironie im Ion ganz offen durch. Hier ist das Streben ganz deutlich, den Begriff dadurch zu diskreditieren, daß er praktisch auf Fälle angewendet wird, wo er nur lächerlich wirken kann. Wer den Ion gelesen hat, wird nicht leicht mehr Sokrates' Wesen und Wirken aus der *θεία μοῖρα* ableiten wollen.

Das Interessanteste ist nun aber eins: Wir sahen, wie der Menon genau Bezug nimmt auf den Schluß von Aischines' Dialog. Viel stärker ist noch die Berührung, die der Ion mit dieser Stelle des Aischines aufweist. Da merkwürdigerweise trotz aller modernen Suche nach Anspielungen bei Plato diese Berührung nicht beachtet zu sein scheint, setze ich die Stellen her:

Aischines fr. 11 c (p. 273, 11 D.)	Ion 534 a.
Ἐγὼ δὲ διὰ τὸν ἔρωτα ὃν ἐτύγχανον ἐρῶν Ἀλκιβιάδου οὐδὲν διάφορον τῶν Βακχῶν ἐπεπόνθειν. καὶ γὰρ αἱ Βάκχαι ἐπειδὰν ἔνθεοι γένωνται, ὅθεν	*καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὰν ἐμβῶσιν* [3]) *εἰς τὴν ἁρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμόν, βακχεύουσι καὶ κατε-*

---

1) Ich führe nur an Menon 99d *καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων φαῖμεν ἂν θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν.* Aus dem *κατέχεσθαι* ist wohl im Ion das Bild vom Magneten erwachsen (536 b). Von den andern Stellen, wo das Wort vorkommt, sei 542 a angeführt: *εἰ δὲ μὴ τεχνικὸς εἶ, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ κατεχόμενος ἐξ Ὁμήρου μηδὲν εἰδὼς πολλὰ καὶ καλὰ λέγεις περὶ τοῦ ποιητοῦ.*

2) Niedlich ist das Spiel, das Plato im Dialoge mit dem Worte *ἀτεχνῶς* treibt, das immer auch in der ursprünglichen Bedeutung *ἄνευ τέχνης* empfunden werden soll (532 c *ἀτεχνῶς νυστάζω* charakterisiert sich Ion selber, vgl. 534 d 541 e). Hübsch ist es auch, wenn Homer scheinbar absichtslos gleich 530 b *θειότατος τῶν ποιητῶν* heißt, oder wenn Ion immer von sich betont: *εὐπορῶ ὅτι λέγω περὶ Ὁμήρου* 532 c, 533 c, vgl. 533 a, 536 c d). Er ist eben einer von den Männern, wie wir sie aus dem Anfang des Menon kennen, die nie das sokratische Bewußtsein der *ἀπορία* haben.

3) Das Wort ist hübsch gewählt vom Hinaufsteigen auf das *ὄχημα* des Metrons im Gegensatz zum *πεζὸς λόγος*.

οἱ ἄλλοι ἐκ τῶν φρεάτων οὐδὲ ὕδωρ δύνανται ὑδρεύεσθαι, ἐκεῖναι μέλι καὶ γάλα ἀρύονται.

χόμενοι, ὥσπερ αἱ Βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται[1]).

Man könnte versucht sein, grade aus dieser wörtlichen Übereinstimmung mit Aischines ein Argument für die Unechtheit des Ion zu entnehmen. Aber zu beachten ist, daß prinzipiell das Verhältnis zu Aischines dasselbe ist wie im engverwandten Menon: Was Aischines von Sokrates selber ausgesagt hatte, wird auf andre Personen übertragen, und wenn grade aus dieser Übertragung hervorgeht, daß der *ἐνθουσιασμός* einen Zustand der Verzückung bedeutet — *κατέχεσθαι* wird deshalb im Ion fortwährend gebraucht, — wo der Intellekt nicht funktioniert (*οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν* Ion 534d, vgl. 534bc und überall)[2]), so ist damit das Urteil über Aischines' Auffassung von Sokrates' Person gefällt. Wer noch weiterhin Lust hat, Sokrates' Wesen an der *θεία μοῖρα* zu erklären, der soll sich sagen, daß er damit Sokrates zu den *νοῦν μὴ ἔχοντες* rechnet — das hören wir aus dem Menon wie aus dem Ion. Und diese Übereinstimmung spricht natürlich dafür, daß beide Dialoge platonisch und etwa zu gleicher Zeit verfaßt sind.

Damit ist nun auch die Zeit des Menon bestimmt. Das Verhältnis zur Replik des Gorgias wie zu Aischines' Alkibiades zeigt, daß er nicht lange nach dem Gorgias abgefaßt sein kann. Hinzu kommt noch, daß die persönliche Spitze, die die Anytosepisode durch die Charakterisierung dieses Staatsmanns hat, am ehesten kurz nach Polykrates' Anklage verständlich ist, auf die ja auch Aischines in seinem Dialoge Bezug nahm. Der Menon gehört also an den Ausgang der neunziger Jahre[3]).

---

[1]) Plato gestaltet dann Aischines' hübsches Bild durch den Hinweis auf die *κρῆναι μελίρρυτοι* der Dichter weiter aus.

[2]) Man denke an die Menonstelle über die *θεῖοι, οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν* (99c).

[3]) Die Stelle 90a *ὁ νῦν νεωστὶ εἰληφὼς τὰ Πολυκράτους χρήματα Ἰσμηνίας ὁ Θηβαῖος* läßt sich nicht auf die Bestechungsaffäre des Jahres 395 deuten. Denn abgesehen davon, daß ein Anlaß für den Anachronismus hier garnicht vorlag, heißt der persische Unterhändler bei Xenophon Hell. III, 5, 1 Timokrates, nicht Polykrates. Irre ich nicht, so hat Wilamowitz gelegentlich auf Zenobius V, 63 verwiesen, der zur Erklärung des Sprichworts *πάντα λίθον κίνει* davon erzählt,

Werfen wir nun noch einmal einen Blick auf den ganzen Dialog, so müssen wir sagen, daß der Menon den Eindruck geringerer Geschlossenheit und Einheitlichkeit macht als die früheren. Schon äußerlich. Eine Szene wie die Anytosepisode, wo eine Person als deus ex machina erscheint und wieder verschwindet, nur weil Plato sie braucht, hat keine Parallele in seinen andern Dialogen [1]). Sachlich dient diese Episode offenbar persönlicher Polemik, die zu dem Hauptthema keine enge Beziehung hat. Aber auch die Repliken auf Gorgias und Aischines führen dazu, daß Punkte von geringerer Bedeutung stärker hervortreten. In andern Partien wieder macht sich ein methodologisches Interesse geltend. Daher ist es beim Menon nicht so leicht wie sonst, den Inhalt auf eine einheitliche Formel zu bringen.

Das bleibt aber trotzdem ganz deutlich, daß es ein zentraler Gedanke ist, um den sich alles gruppiert, und daß wir von diesem ausgehen müssen, wenn wir nach der inneren Notwendigkeit fragen, die Plato zur Abfassung des Dialoges trieb. Das ist die Lehre von der Wiedererinnerung, die uns den tiefsten Sinn der sokratischen Dialektik offenbaren will, die uns zeigen soll, wie man von der Aporie zum positiven Forschen vordringen kann, wie prinzipiell ein Erkennen und Wissen möglich ist [2]). Und nun wollen wir uns einmal ansehen, wie Plato diesen zentralen Abschnitt einleitet:

„Wenn wir die Präexistenz der Seele mit den Orphikern an-

Polykrates von Theben habe einen Platz gekauft, auf dem der Schatz des Mardonios vergraben sein sollte, und für die Suche nach dem Schatz jenen Spruch als Anweisung von Delphi erhalten. — Über das Verhältnis zu Xenophons Anabasis vgl. S. 167².

[1]) Auch der abrupte Eingang ist einzigartig.

[2]) Unrichtig meint Th. Gomperz, Gr. Denker II, S. 303, daß „die Ehrenrettung der athenischen Staatsmänner den Kern- und Quellpunkt des Menon ausmache“. Gewiß will Plato sein früheres Urteil über diese mildern, und dabei hat ihn sicher das Gefühl geleitet, er sei im Gorgias, wenn er einem Perikles vorwarf nur nach der Lust gestrebt zu haben, ungerecht geworden. Gewiß hat die Liebe zu seinem Athen dazu beigetragen, daß er die Bitterkeit überwand und die schroffe Verurteilung seiner großen Landsleute zurücknahm. Aber das wesentliche ist doch, daß er inzwischen auf einen Standpunkt gelangt war, der ihm eine gerechtere Beurteilung der praktischen Tätigkeit ermöglichte. Und damit hängt es zusammen, daß jetzt seine ganze hoffnungsfreudige Stimmung ihn zur Milde gegen andere führte.

nehmen, so ergibt sich, daß die Seele schon vor dem Eintritt ins irdische Leben alles kennen gelernt hat. Dann hindert nichts die Annahme, daß die Erinnerung an einen einzelnen Punkt genügt, um durch Assoziation auch die an alle andern wachzurufen. Forschen und Lernen ist nichts als Erinnerung. Daher dürfen wir dem eristischen Satze, daß ein Forschen nicht möglich sei, nicht trauen. Denn der würde uns faul machen und mag wohl bequemen Naturen angenehm klingen, der andre Standpunkt aber gibt Kraft zum Arbeiten und Forschen. Ich glaube an seine Richtigkeit und will so zusammen mit dir erforschen, was die Tugend ist" (81 d).

Nachdem dann Sokrates das Experiment mit Menons Sklaven angestellt und dadurch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bestätigt gefunden hat, schließt er 86b so ab: „Unbedingte Sicherheit möchte ich für unser Ergebnis im ganzen nicht in Anspruch nehmen; aber daß die Überzeugung, wir müßten nach dem forschen, was wir nicht wissen, uns mehr Kraft und Energie gibt und uns weniger zur Faulheit verleitet als der Gedanke, wir könnten das, was wir nicht wissen, nie entdecken und dürften darnach nicht forschen — für diesen Satz will ich mit aller Kraft eintreten, wenn ich dazu imstande bin, mit Worten und mit der Tat."

Es gibt keine Stelle in den platonischen Dialogen, wo Plato uns selber einen wichtigeren Einblick in seine eigne Entwicklung gewährt als hier. Er betont ausdrücklich den hypothetischen Charakter der Überzeugung, die ihm auf Grund des orphischen Unsterblichkeitsglaubens aufgegangen ist. Wenn er trotzdem mit so starken Worten sich zu dem neuen Standpunkt bekennt, wenn er ausdrücklich als das Wesentliche hervorhebt, daß dieser neue Standpunkt ihm Mut und Kraft zur Arbeit, zum Forschen gibt, so muß er eine schwere Krisis hinter sich haben, muß eine Zeit erlebt haben, wo Mut und Kraft zu erlahmen drohten, weil ihm die Möglichkeit des Wissens und damit des Lehrens und Wirkens zu entschwinden schien. Wie leicht ein Mann, der vom sokratischen Bekenntnis des Nichtwissens ausging, in diese Krisis geraten konnte, das liegt auf der Hand. Im Menon hat Plato das Gefühl, über die Sokratik

hinausgewachsen zu sein und sich einen neuen Boden, eine sichere Grundlage für eine eigene Weltanschauung geschaffen zu haben. Und wenn er auch über diese positiv noch kaum etwas sagt, so hat er doch über sie schon ganz bestimmte Vorstellungen. Das dürfen wir wohl daraus schließen, daß er nicht bloß am Schluß des Dialoges andeutet, er könne auf der neuen Grundlage die Untersuchung über das Wesen der Tugend führen, sondern schon vorher betont, daß die Seele ja schon in der Präexistenz alles kennen gelernt habe und deshalb sich sehr wohl an alles wieder erinnern könne (81c).

Plato betont p. 86c ausdrücklich, daß die Lehre von der Wiedererinnerung für ihn zunächst den Wert einer Arbeitshypothese hat, die nicht sicher erwiesen ist. Aber daß er für diese Hypothese wissenschaftlichen Charakter in Anpruch nimmt, das spricht er in seiner feinen Weise gleich zu Anfang aus, wenn er seine Gewährsmänner bezeichnet als die Priester und Priesterinnen *ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἵοις τ' εἶναι διδόναι* (81a). Denn das heißt doch, daß die Orphiker bemüht sind, ihre Religion wissenschaftlich zu gestalten, sogut wie die Medizin deshalb eine Wissenschaft ist, weil sie *λόγον ἔχει τούτων ἑκάστου δοῦναι* (Gorg. 501a), und dadurch gewinnt nun natürlich auch seine feierliche Versicherung, daß er an diese Anschauung glaubt (81e), die rechte Bedeutung[1]).

Ehe wir Platos Fortschreiten auf dem neuen Wege verfolgen, werfen wir einen Blick auf den Gorgias zurück. Daß dieser dem Menon unmittelbar vorangegangen ist, haben wir aus verschiedenen Zeichen erschlossen. Im Menon ist Plato voller freudiger Hoffnung, aber er blickt zurück auf eine kritische Zeit, wo seine Freudigkeit zu erlahmen drohte, weil er an der Möglichkeit des Erkennens und Lehrens selber zweifelte. Ich denke, so wird es uns erst vollständig klar, wie es kommt, daß der Gorgias von allen platonischen Dialogen die trübste Stimmung zeigt.

Als höchstes Ziel schwebte ihm schon im Gorgias, das sahen wir durch die Analyse des Dialogs, die politisch-ethische Reformation des ganzen Volkes vor. Aber den Weg, der zu diesem Ziele führte, sah er noch nicht. Nun kam die Entdeckung, von

---

[1]) Das ist bei Ritter S. 571—573 nicht beachtet.

der im Menon sein Herz voll ist, und gab ihm die Gewißheit, daß das Wissen möglich sei, daß es möglich sei, auf andre sittlich einzuwirken. Sollen wir nicht erwarten, daß er jetzt versucht hat, von der neuen Basis aus den Weg zum höchsten Ziele zu finden?

Anhang.

Sophistik und Rhetorik nach Platos Auffassung.

Kürzlich hat Heinrich Gomperz in seinem in den Einzelheiten vielfach anregenden und förderlichen Buche „Sophistik und Rhetorik", Leipzig 1912 den Nachweis versucht, daß das Wesen der Sophistik überwiegend, wenn nicht ausschließlich, durch das rhetorische Interesse bestimmt ist. „Grade in dieser bewußten Proklamierung eines formalen Bildungsideals, in diesem Bekenntnis zu einer rhetorischen Kultur erblicke ich jenes Moment, das neben der äußerlichen Gemeinschaft der Berufsübung und im Zusammenhange mit ihr die Sophisten zu einer Einheit zusammenschloß" (S. 41). Daß Gomperz hier mit Unrecht die formale Kunst wesentlich als Beredsamkeit faßt, daß er das rhetorische Interesse stark übertreibt, hat schon Wendland in den Göttinger gel. Anzeigen 1913, S. 53ff. auf Grund der erhaltenen Fragmente vortrefflich ausgeführt. Wir dürfen hinzufügen, daß Gomperz' Auffassung der Sophistik im schärfsten Gegensatz zu der des sachkundigsten Zeitgenossen, zu der Platos steht.

Es ist für Gomperz verhängnisvoll gewesen, daß er nicht von dieser Auffassung der Zeitgenossen, sondern von subjektiven allgemeinen Erwägungen ausgegangen ist. Für ihn ist es von vornherein Voraussetzung, daß die Griechen des fünften und vierten Jahrhunderts die Sophisten als eine einheitliche Gruppe empfanden, und zwar keineswegs nur im Sinne einer äußerlichen Berufsgemeinschaft, sondern auch in der einer gemeinsamen Vertretung bestimmter Denkweise und Lebensanschauung (S. 39), und er sucht nun nach einem Moment, das von diesem Gesichtspunkte aus die Sophisten zu einer Einheit zusammenschließen konnte. Dieses Moment findet er aus allgemeinen Gründen in der Rhetorik und geht nun erst nachträglich an die Prüfung heran, ob diese Annahme sich an den Fragmenten und an den Zeugnissen der Zeitgenossen bestätigt.

Mit den Zeugnissen der Zeitgenossen, die er für seine Auffas-

sung anführt, ist es aber sehr schlecht bestellt. Unberechtigt ist zunächst die Art, wie er aus Aristophanes' Wolken die Gesamtvorstellung, die man in Griechenland von der Sophistik hegte, gewinnt. Er stellt fest, daß Aristophanes in der Person des Sokrates zwei Elemente verbindet, die Naturphilosophie und die Kunst, dem *λόγος ἄδικος* zum Siege zu verhelfen. „Da wir nun wissen, daß dieses Element des Aristophanischen Bildes (die Erforschung der himmlischen Dinge) nur zu den Naturphilosophen, zu den Sophisten aber gar nicht paßt, so müssen wir annehmen, was von jenem Bilde nach Abzug dieses Elementes übrig bleibt, sei etwa dasjenige, was dem großen Komödiendichter als Kennzeichen ‚der Sophistik' erschien" (S. 39). Ich kann in diesem Satze nur eine petitio principii sehen[1]). Denn das soll doch grade erst bewiesen werden, daß das Lehren der Naturphilosophie — nur um das Lehren, nicht um die Wissenschaft handelt es sich hier natürlich — für die Zeitgenossen nicht zum Wesen der Sophistik gehört. Ich glaube, grade die Wolken zeigen uns deutlich, daß das athenische Publikum im sophistischen Lehrbetriebe sich den Unterricht in naturphilosophischen, geographischen, grammatischen, rhetorischen Dingen friedlich nebeneinander dachte, und z. B. bei Hippias lehrt ja doch die nicht voreingenommene Interpretation der Fragmente, daß sein Unterricht sich tatsächlich auf all diese Gegenstände und noch etliche mehr erstreckte.

Gomperz beruft sich auch auf zwei ausdrückliche Äußerungen der Zeitgenossen. Aber wenn bei Thukydides III, 38, 7 Kleon den Athenern vorwirft, sie glichen mehr dem Auditorium eines Sophisten als Leuten, die ernsthaft über politische Angelegenheiten beraten, so beweist doch das nur die allbekannte Tatsache, daß der Sophist in einer formvollendeten Epideixis sich dem Publikum vorstellte. Aber daß eine solche Epideixis nicht auch der Schaustellung sachlicher Kenntnisse dienen konnte, daß etwa eine Epideixis gar ein erschöpfendes Bild der sophistischen Ausbildung gab, das kann doch kein Unbefangener herauslesen.

Außer dieser Thukydidesstelle führt Gomperz von Zeitgenossen nur die beiden Stellen des Gorgias an (465c und 520a),

[1]) Eine ähnliche petitio principii ist es, wenn Gomperz als Beweis dafür, daß Hippias ein Lehrer der Beredsamkeit war, S. 73 einzig die Stelle Apol. 19c anführt, obwohl er selber zugeben muß: „direkt bezeugt wird hier allerdings nur Jugendunterricht im allgemeinen". — Natürlich bezweifle ich übrigens nicht, daß Hippias auch Rhetorik gelehrt hat.

wo Plato hervorhebt, daß praktisch der Rhetor dem Sophisten ganz ähnlich ist, wenn nicht mit ihm zusammenfällt. Aber er übersieht dabei ganz, daß die *ῥήτορες*, von denen im Hauptteil des Gorgias die Rede ist, gar nicht die Berufsrhetoren, sondern die praktischen Redner sind (vgl. S. 150). Insbesondere an der von Gomperz angezogenen Stelle 520a ist es ganz klar, daß die *ῥήτορες*, die Plato mit den *σοφισταί* vergleicht, nicht das geringste mit den Lehrern der Rhetorik zu tun haben. Es sind die Staatsmänner, *οἱ φάσκοντες προεστάναι τῆς πόλεως*, wie Plato dort mit größter Deutlichkeit 520a 519bc sagt, Männer wie Perikles, Themistokles (519a), Kallikles, die auf die Berufslehrer, die Sophisten, als *ἄνθρωποι οὐδενὸς ἄξιοι* (520a) verächtlich herabsehen und sich nun von Plato sagen lassen müssen, daß sie tatsächlich nicht besser sind als diese, da sie ebensowenig wie diese das Beste des Volkes im Auge haben und nur eine Afterkunst treiben. Plato will also zeigen, daß zwei Tätigkeiten, die man selbstverständlich als ganz verschieden ansah, politische Beredsamkeit und sophistischer Unterricht, insofern zusammengehören, als sie beide Einfluß auf das Leben des Volkes suchen, ohne dessen Wohl wahrhaft fördern zu können. Mit der Frage, wie weit man den rhetorischen Unterricht als charakteristisch für die Sophistik und ihre Erziehungsmethode empfand, hat diese Stelle an sich nichts zu tun.

Aber in dieser Erörterung fällt nun allerdings ein von Gomperz nicht beachtetes Wort, das uns deutlich zeigt, wie man die Sophistik auffaßte. Es heißt 519c: *οἱ σοφισταὶ τἆλλα σοφοὶ ὄντες τοῦτο ἄτοπον ἐργάζονται πρᾶγμα· φάσκοντες γὰρ ἀρετῆς διδάσκαλοι εἶναι πολλάκις κατηγοροῦσι τῶν μαθητῶν ὡς ἀδικοῦσι σφᾶς αὐτούς* (vgl. 519 extr. *τῶν φασκόντων παιδεύειν ἀνθρώπους εἰς ἀρετήν*). Also nicht Rhetorik, sondern *ἀρετή* wollen die Sophisten lehren, und daß bei *ἀρετή* hier an die Sittlichkeit, speziell die *δικαιοσύνη* gedacht ist, ergibt der Zusammenhang. Deutlich ist aber auch, daß Plato mit diesen Worten das *ἐπάγγελμα*, die Profession der Sophisten angeben will. Und diese Bezeichnung der Sophisten als *ἀρετῆς διδάσκαλοι* hat bei Plato auch sonst die Bedeutung eines festen Terminus.

Das zeigt schon die grundlegende Stelle des Protagoras, wo Plato die Entstehung der Sophistik schildert (348e, Sokrates spricht zu Protagoras): *σὺ δὲ καὶ αὐτὸς ἀγαθὸς εἶ καὶ ἄλλους*

οἷός τ᾽ εἶ ποιεῖν ἀγαθούς, καὶ οὕτω πεπίστευκας σαυτῷ, ὥστε καὶ ἄλλων ταύτην τὴν τέχνην ἀποκρυπτομένων σύ γ᾽ ἀναφανδὸν σεαυτὸν ὑποκηρυξάμενος εἰς πάντας τοὺς Ἕλληνας, σοφιστὴν ἐπονομάσας σεαυτόν, ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον, πρῶτος τούτου μισθὸν ἀξιώσας ἄρνυσθαι. Ob der Ausdruck, wie es diese Stelle nahelegt, von Protagoras selber stammt, lasse ich dahingestellt. Jedenfalls treffen wir ihn technisch nicht bloß an der besprochenen Gorgiasstelle, sondern auch in dem Dialog, der das Problem der Lehrbarkeit der Tugend wieder aufnimmt, im Menon. Dort fragt Menon 89e: *ἀρετῆς διδάσκαλοι οὐ δοκοῦσί σοι εἶναι;* Als solche kommen zunächst die berufsmäßigen Tugendlehrer in Betracht, und Sokrates fragt deshalb 91b Anytos, ob man nicht den Erziehungsbedürftigen schicken solle *παρὰ τούτους τοὺς ὑπισχνουμένους ἀρετῆς διδασκάλους εἶναι καὶ ἀποφήναντας αὐτοὺς κοινοὺς τῶν Ἑλλήνων τῷ βουλομένῳ μανθάνειν, μισθὸν τούτου ταξαμένους τε καὶ πραττομένους* (das Zitat der Protagorasstelle ist hier offensichtlich). Da Anytos sich über diesen Gedanken entsetzt, wird mit ihm weiter erörtert, ob ein Praktiker *ἀρετῆς διδάσκαλος* — der Terminus fällt 93e — gewesen sei. Nach seinem Weggang fragt aber Sokrates Menon nochmals (95b): *οἱ σοφισταὶ οὗτοι, οἵπερ μόνοι ἐπαγγέλλονται, δοκοῦσι διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς;* Menon antwortet: *Καὶ Γοργίου μάλιστα, ὦ Σώκρατες, ταῦτα ἄγαμαι, ὅτι οὐκ ἄν ποτε αὐτοῦ τοῦτο ἀκούσαις ὑπισχνουμένου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελᾷ, ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων· ἀλλὰ λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.* Auf die Sonderstellung, die damit Gorgias gegeben wird, haben wir schon S. 170 hingewiesen und kommen gleich darauf zurück. Hier ist für uns wichtig, daß Plato es als einen scharfen Gegensatz zur Sophistik betrachtet, wenn jemand darauf verzichtet, *ἀρετῆς διδάσκαλος* zu sein und sich die formale rhetorische Ausbildung als Ziel steckt.

Daß Protagoras selber nichts ferner gelegen hat als der Gedanke, das Wesentliche der Sophistik sei die rhetorische Ausbildung, das sehen wir aus seinen eigenen Ausführungen, die Plato Prot. 348e nur kurz zusammenfaßt. Denn offenbar gibt Plato doch vorher 316dff. des Sophisten eigene Gedanken wieder, wenn er ihn erklären läßt, die Sophistik sei eine Erziehungskunst, die seit alter Zeit geübt worden sei. Als seine Vorgänger betrachtet er die Dichter wie Homer, die Lehrer der Gymnastik

wie Ikkos und Agathokles, also die Männer, die nach griechischer Auffassung als Erzieher zur *καλοκἀγαθία* gelten konnten. Ihr Nachfolger will Protagoras sein. Hätte er die Erziehung ausschließlich auf die Rhetorik basiert, würde er wohl andre Anknüpfungspunkte gesucht haben.

Daß für Plato die Sophisten die Männer sind, die zur *ἀρετή* erziehen wollen, zeigen noch andre Stellen. In der Apologie werden Gorgias, Prodikos, Hippias, Euenos als die Männer geschildert, die es verstehen, die jungen Leute zu erziehen und ihnen die *πολιτικὴ ἀρετή* beizubringen. Von Rhetorik fällt kein Wort[1]). Auch später erscheinen Männer wie Prodikos und Hippias bei Plato nie als Rhetoren. Von Protagoras wird wohl im Phaidros erwähnt, daß er durch seine *ὀρθοέπεια* die Rhetorik gefördert habe (267c), aber Rhetor ist auch er für Plato nicht, und in der Apologie, die er dem Protagoras im Theaetet 166. 7 in den Mund legt, wird in einer an den Gorgias erinnernden Zusammenstellung ausdrücklich von dem Redner, der durch seine öffentliche Tätigkeit die Anschauungen des ganzen Volkes leitet, der Sophist geschieden, der sich auf die Jugenderziehung beschränkt: *κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὁ σοφιστὴς τοὺς παιδευομένους οὕτω* (d. h. durch Beibringung besserer Erkenntnisse und Anschauungen) *δυνάμενος παιδαγωγεῖν σοφός τε καὶ ἄξιος πολλῶν χρημάτων τοῖς παιδευθεῖσιν* (167c)[2]). Nehmen wir noch hinzu, daß auch in den sophistischen Doppelreden 6, 7 der Terminus *ἀρετᾶς διδάσκαλοι* uns wieder begegnet: *πρὸς δὲ τὰν δευτέραν ἀπόδειξιν, ὡς ἄρα οὐκ ἐντὶ διδάσκαλοι* (sc. *ἀρετᾶς*) *ἀποδεδεγμένοι, τί μὰν τοὶ σοφισταὶ διδάσκοντι ἀλλ' ἢ σοφίαν καὶ ἀρετάν*; ohne daß an Rhetorik zu denken ist, und daß im achten Kapitel dort die Rhetorik nur als einzelner Zweig des sophistischen Unterrichts erscheint, der ebensogut z. B. auch die Unterweisung in der Naturwissenschaft umfaßt, so dürfen wir wohl sagen: Die Anschauung, daß die Rhetorik das Charakteristikum der Sophistik sei, steht im schärfsten Gegensatz zu der Auffassung Platos und seiner Zeitgenossen. Für sie sind die Sophisten die Männer, die als ihr Ziel die Erziehung der Jugend haben, die *ἀρετῆς διδάσκαλοι*. Natürlich bildet die formale Ausbildung ein Stück ihres Unterrichts, aber wer wie

---

[1]) Über die falsche Benutzung der Stelle durch Gomperz vgl. S. 194[1].

[2]) Über diese Apologie vgl. sonst Gomperz S. 261ff.

Gorgias diese formale Ausbildung als sein eigentliches Ziel betrachtet, stellt sich damit in Gegensatz zu Protagoras, dem Begründer der Sophistik, und zu der in dieser herrschenden Richtung.

Welches ist nun die *ἀρετή*, zu der die Sophisten erziehen wollen, und welcher Weg führt zu ihr? Hier können wir jetzt auf das zurückgreifen, was uns die Analyse der platonischen Dialoge, zunächst des Hippias und Protagoras, gelehrt hat. Wir sahen (S. 81), daß Plato dort zwei Richtungen innerhalb der Sophistik mit aller Bestimmtheit scheidet. Die eine ist vertreten durch den Altmeister der Sophistik, durch Protagoras. Die andre hat ihren typischen Vertreter in Hippias. Beide haben als Ziel die Ausbildung der Jugend zur *πολιτικὴ ἀρετή*, das *βελτίους ποιεῖν τοὺς νέους*. Während aber Protagoras das Wesen der *πολιτικὴ ἀρετή*, wie besonders der Mythos zeigt (S. 80), in der *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* findet und deshalb bewußt eine sittliche Erziehung zum Ziele nimmt, denkt der *πολυμαθής* Hippias bei der *πολιτικὴ ἀρετή* nur an die Fähigkeit, sich im öffentlichen Leben durchzusetzen und steckt sich für seine Erziehungstätigkeit das Ziel, eine Menge von Kenntnissen, eine „allgemeine Bildung“ zu vermitteln. Natürlich will Plato dabei nur zwei Hauptrichtungen sondern, und er legt keinen Wert darauf, etwa einen Mann wie Prodikos einzuordnen. Immerhin ist die Absicht der Schonung diesem gegenüber unverkennbar, und wir werden ihn eher zu der Seite rechnen, die offenbar Plato mit größerer Sympathie behandelt.

Trotz dieser Verschiedenheiten betrachtet Plato im Protagoras die Sophisten als eine einheitliche Gruppe. Das zeigt sich am besten darin, daß er in dem Vorgespräch 312—314 das Wesen „des Sophisten“ zu bestimmen sucht. Die Definition, die er noch im Sophistes 223 f. wieder verwertet, lautet (313 d): *ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὢν ἔμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ᾽ ὧν ψυχὴ τρέφεται*, und als die geistigen Waren, mit denen er hausiert, werden die *μαθήματα* bezeichnet. Nehmen wir die andern Bestimmungen des Protagoras hinzu, so ergibt sich: Plato betrachtet trotz aller Verschiedenheiten im einzelnen die Sophisten als eine einheitliche Klasse. Es sind die Männer, die für Geld den Beruf des Jugendbildners ausüben. Charakteristisch ist dabei für sie, daß sie Kenntnisse beibringen, die sie sich nicht selbst erarbeitet haben, sondern nur vermitteln.

Am wichtigsten ist dabei für uns, daß in diesen Dialogen Plato das formale Moment der Rhetorik bewußt ausscheidet. Ganz unberücksichtigt läßt er es natürlich nicht. Denn abgesehen davon, daß Protagoras sich als Meister der Form präsentiert, erklärt er als sein Erziehungsprinzip: *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν* (318e). Aber bezeichnend ist, daß das sachliche Moment, die *εὐβουλία*, das eigentliche Ziel ist und daß nur, soweit diese im öffentlichen Leben sich nützlich machen soll, auch die rhetorische Ausbildung am Schluß ein Plätzchen findet[1]). Daß Plato mit vollem Bewußtsein so vorgeht, zeigt uns die grundsätzliche Erklärung, die er in dem Gespräch über das Wesen der Sophistik abgibt. Denn hier lehnt er p. 312d, wie wir schon S. 131 sahen, mit voller Bestimmtheit die Definition des Sophisten als *ἐπιστάτης τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν* ab und scheidet das formale Moment für die Wesensbestimmung des Sophisten aus. Nur auf den Charakter der materiellen Kenntnisse, die der Sophist übermittelt, kommt es an. Wenn er, um die jungen Leute für die öffentliche Tätigkeit vorzubereiten, auch die Fähigkeit der Rede lehrt, so ist dieser rhetorische Unterricht ein sekundäres Moment, das sich aus dem Hauptziel, der Erziehung zur *πολιτικὴ ἀρετή*, nebenher ergibt.

Aber der rhetorische Unterricht war praktisch jedenfalls für Männer wie Gorgias von solcher Wichtigkeit, daß mit einer solchen Erklärung die Sache auf die Dauer nicht erledigt war. Daher kommt Plato im Gorgias auf die Frage zurück. Hier geht er, wie wir sahen (S. 132), ausdrücklich von den kurzen Andeutungen des Protagoras aus, sucht aber nun zu zeigen, wer das sekundäre Moment, die rhetorische Ausbildung, zum primären erhebe, könne sich dann nicht mehr, ohne in innere Widersprüche zu geraten, *ἀρετῆς διδάσκαλος* nennen, müsse auf die sittliche Erziehung verzichten. Voraussetzung war dabei für Plato, daß Gorgias diese sittliche Erziehung tatsächlich als Ziel vorschwebe. Aber Gorgias zog nun die Konsequenzen aus seiner Erziehungsmethode. Ich muß die wichtige Stelle des Menon (95b), obwohl

---

[1]) H. Gomperz, S. 127 verschiebt Platos bewußte Anordnung, wenn er trotzdem das rhetorische Element für das wesentliche erklärt und die *εὐβουλία* in den Hintergrund drängt.

ich sie schon S. 169 ausführlich behandelt habe, nochmals hersetzen: *Σ. Τί δὲ δή; οἱ σοφισταί σοι οὗτοι, οἵπερ μόνοι ἐπαγγέλλονται, δοκοῦσι διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς; M. Καὶ Γοργίου μάλιστα, ὦ Σώκρατες, ταῦτα ἄγαμαι, ὅτι οὐκ ἄν ποτε αὐτοῦ τοῦτο ἀκούσαις ὑπισχνουμένου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελᾷ, ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων· ἀλλὰ λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.* Wieder erscheint hier der Sophist als der Tugendlehrer, und Gorgias stellt sich nun mit dieser Erklärung, die Plato gewiß authentisch mitteilt, nicht etwa in Gegensatz zu den übrigen Sophisten, sondern zu den Sophisten überhaupt. Er fühlt sich als Redelehrer und sondert sich deshalb von der Sophistik ab.

Wenn wir Protagoras, Gorgias, Menon noch einmal überblicken, so müssen wir sagen: Es kann keine Rede davon sein, daß etwa zu der Zeit, wo Plato den Protagoras schrieb, die Sophistik bewußt ein formales Bildungsideal proklamiert hatte oder daß man das stillschweigende Bekenntnis zu diesem Ideal als charakteristisch für die Sophisten empfand. Sie waren die *ἀρετῆς διδάσκαλοι.* Zu ihrem Unterricht gehörte die Rhetorik. Der eine betrieb sie praktisch weniger, der andere mehr, bei manchem wie Gorgias nahm sie die erste Stelle ein. Aber zu einer prinzipiellen Klarheit über das Bildungsideal war es nicht gekommen. Erst Plato hat im Gorgias das Wesen einer formal-rhetorischen Bildung scharf herausgearbeitet. Und Gorgias hat, um nicht in Widerspruch zu geraten, ausdrücklich sich zu diesem Bildungsideal bekannt. Aber damit hat er sich von den *ἀρετῆς διδάσκαλοι,* den Sophisten, abgesondert.

Ein paar Jahre nach Gorgias' programmatischer Erklärung hat Isokrates seine Schule in Athen eröffnet. Daß das nicht bloß eine Filiale des Gorgias sein sollte, zeigt der Stil seiner Programmschrift. Aber in seiner Grundanschauung war er freilich Gorgianer und wollte sich als solcher zeigen. Man hat sich bisher, soviel ich sehe, die Frage nicht scharf präzisiert, wie Isokrates seiner Programmschrift den Titel *κατὰ τῶν σοφιστῶν* geben und sich somit in Gegensatz zu den Sophisten stellen konnte. Verstehen kann man ihn, glaube ich, nur, wenn man von der im Menon erhaltenen Erklärung des Gorgias ausgeht. Denn die Sophisten, gegen die Isokrates polemisiert, werden

gleich zu Anfang gekennzeichnet als die Leute, die behaupten, *ἀρετῆς διδάσκαλοι* zu sein, und genau wie Gorgias erklärt Isokrates solche Versprechungen für übertrieben und lächerlich (1—8)[1].

Er selbst will wie Gorgias zur Tüchtigkeit im öffentlichen Leben durch die formale Ausbildung der Rede erziehen (*τὴν τῶν λόγων τῶν πολιτικῶν ἐπιμέλειαν* 21). Nun gab es aber damals in Athen seit einiger Zeit[2] schon Leute, die auch die *πολιτικοὶ λόγοι* zu übermitteln versprachen. Von ihnen scheidet Isokrates sich im nächsten Abschnitt (9—13). Diese Leute glauben die Kunst der Rede, die dem künstlerischen Schaffen des Dichters entspricht, nach einer festen Schablone behandeln zu können[3] und drücken damit die Lehrtätigkeit des Rhetors auf das Niveau des Elementarlehrers herab. Ihnen gegenüber entwickelt dann Isokrates in einem wieder von Gorgias stark beeinflußten[4] Abschnitt (14—18) positiv, daß dieses mechanische Lehren der Rhetorik überhaupt nicht möglich ist, da der Erfolg des Unterrichts nicht bloß von der *ἐπιστήμη* abhängig ist, sondern die gute Naturanlage des Schülers und vor allem die lange Übung und das Vorbild des Lehrers wirken muß.

---

[1]) Vgl. 3 *σύμπασαν δὲ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὕτως ὀλίγου τιμῶντες, ὡς νοῦν ἔχοντες διδάσκαλοι τῶν ἄλλων ἀξιοῦσιν γίγνεσθαι.* Wenn er gleich darauf sich über diese Leute lustig macht, die *τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν σωφροσύνην ἐνεργαζόμενοι* doch sich über das Unrecht und die Undankbarkeit der Schüler beklagen, so ist die Übereinstimmung mit Gorg. 519c gewiß kein Zufall. Natürlich kann hier nicht etwa Gorgias für beide Vorbild sein, sondern Plato ist original.

[2]) Vgl. die gleich aus § 19 anzuführende Stelle. Auf die besonders von Gercke, Hermes 32, Rh. Mus. 54 und Süß, Ethos S. 31ff. behandelte Frage, an wen Isokrates hier denkt, kann ich nicht eingehen. Beistimmen möchte ich nur Süß darin, daß in 9—13 nur eine Klasse von Gegnern kritisiert wird. Wichtig ist für diese, daß sie im Gegensatz zu den 19. 20 geschilderten Dikographen eine allgemeine *παιδεία* zu geben behaupten.

[3]) 12 *οἳ ποιητικοῦ πράγματος τεταγμένην τέχνην παράδειγμα φέροντες λελήθασιν σφᾶς αὐτούς.* Der *γραμματοδιδάσκαλος* kann eine ganz feste *τέχνη* anwenden, aber es ist verkehrt, solche Prinzipien auf die Rhetorik zu übertragen.

[4]) Vgl. Gercke und Süß. — Wenn Isokrates § 14 sagt: *ἡγοῦμαι πάντας ἄν μοι τοὺς εὖ φρονοῦντας συνειπεῖν, ὅτι πολλοὶ μὲν τῶν φιλοσοφησάντων ἰδιῶται διετέλεσαν ὄντες, ἄλλοι δέ τινες οὐδενὶ πώποτε συγγενόμενοι τῶν σοφιστῶν καὶ λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι δεινοὶ γέγονασιν,* so sind das die alten Argumente gegen die Lehrbarkeit der Tugend. Vgl. Dialexeis 6, 5. 6: *τέταρτα δέ, ὅτι ἤδη τινὲς παρὰ σοφιστὰς ἐλθόντες οὐδὲν ὠφέληθεν. πέμπτα δέ, ὅτι πολλοὶ οὐ συγγενόμενοι σοφισταῖς ἄξιοι λόγω γεγένηνται.* Vgl. S. 91.

Οἱ μὲν οὖν ἄρτι τῶν σοφιστῶν ἀναφυόμενοι καὶ νεωστὶ προσπεπτωκότες ταῖς ἀλαζονείαις εἰ καὶ νῦν πλεονάζουσιν, εὖ οἶδ' ὅτι πάντες ἐπὶ ταύτην κατενεχθήσονται τὴν ὑπόθεσιν. Λοιποὶ δ' ἡμῖν εἰσιν οἱ πρὸ ἡμῶν γενόμενοι καὶ τὰς καλουμένας τέχνας γράψαι τολμήσαντες (19). Dies sind die Fachrhetoren, die überhaupt keine allgemeine Ausbildung geben wollten und sich auf die Vorbereitung für die Gerichtsrede beschränkten. Sie haben der Rhetorik erst recht geschadet. Denn wenn die in 1—8 geschilderten Sophisten *ἀρετῆς διδάσκαλοι* zu sein behaupteten, gilt von diesen: *πολυπραγμοσύνης καὶ πλεονεξίας ὑπέστησαν εἶναι διδάσκαλοι* (19. 20).

Καίτοι τοὺς βουλομένους πειθαρχεῖν τοῖς ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας ταύτης προσταττομένοις πολὺ ἂν θᾶττον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν. Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung ist freilich, das betont Isokrates nochmals, nicht lehrbar. Er verspricht nicht, *ἀρετῆς διδάσκαλος* zu sein. Aber wer sittlich gut veranlagt ist, der wird allerdings durch Isokrates' Unterricht die beste Förderung erfahren (21).

Von dem Gegensatz gegen die *φάσκοντες ἀρετῆς διδάσκαλοι εἶναι* geht Isokrates aus[1]), und deutlich ist dabei, daß er in der *ἀρετή* die sittliche Beschaffenheit sieht. Dann faßt er freilich, was nach dem Gebrauch von *ἀρετή* möglich war, den Begriff Sophist in weiterem Sinne und versteht darunter alle, die eine höhere Ausbildung für Geld geben, sogar die Fachrhetoren, aber bezeichnend ist, daß er am Schluß zum Ausgangspunkt zurückkehrt und sich nochmals zu den *φάσκοντες ἀρετῆς διδάσκαλοι εἶναι* in Gegensatz stellt. Daß er damit an die Auseinandersetzung zwischen Plato und Gorgias anknüpft und sich als Gorgianer bekennt, ist offenbar. Gorgianisch ist es gewiß auch, wenn er die Unmöglichkeit, die Tugend — oder auch die Rhetorik — mechanisch zu lehren, mit dem Hinweis auf die Bedeutung der Naturanlage und der praktischen Übung begründet. Aber eine Entfernung vom gorgianischen Standpunkt ist es wohl, wenn er ausdrücklich doch eine erziehliche Wirkung für seinen Unterricht in Anspruch nimmt[2]). Lehren kann er die Sittlichkeit nicht, aber bei der unumgänglich notwendigen guten Anlage wird sein

[1]) Bei diesen denkt er gewiß auch an Sokratiker wie Antisthenes, während Plato, der nicht für Geld lehrt, nicht in Betracht kam.

[2]) Wenigstens spricht nichts dafür, daß Gorgias die sittliche Einwirkung als notwendige Folge der Formalbildung aufgefaßt habe.

Unterricht die beste sittliche Förderung geben (21). Damit hat sich das Verhältnis der beiden Faktoren freilich verschoben. Ursprünglich war die Erziehung zur *ἀρετή* das eigentliche Ziel, die formale Ausbildung ein sekundäres Moment. Gorgias hatte zunächst praktisch das sekundäre Moment an erste Stelle gerückt und es dann wohl ausdrücklich als sein alleiniges Ziel proklamiert. Isokrates will auf die sittliche Erziehung nicht verzichten, aber sie wird für ihn ein sekundäres Element, das bei der formalen Ausbildung von selbst abfällt.

Wieweit bei dieser Berücksichtigung der sittlichen Erziehung ein bewußtes Entgegenkommen gegen den platonischen Standpunkt mitspielt, läßt sich schwer entscheiden. Interessant ist es aber zu sehen, wie hoch Isokrates faktisch dieses Moment bewertet. Gorgias selber hatte sich als *ῥήτωρ* bezeichnet, seine *τέχνη* unbefangen *ῥητορική* genannt (Platos Gorg. Anf.). Isokrates scheidet sich nicht bloß von den *σοφισταί*[1]), er will auch nicht *ῥήτωρ* heißen. Denn da er *πολὺ θᾶττον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελεῖ* (21), so genügt dieser Name nicht, und wo er deshalb seine Tätigkeit bezeichnet (1. 11. 14. 18 und bes. 21), wählt er den allgemeinen Ausdruck für das Streben nach einer höheren Ausbildung, *φιλοσοφία*[2]). Hier mußten doch aber seine Leser wohl den stillschweigenden Gegensatz zu Platos Gorgias empfinden, wo *φιλοσοφία* und *ῥητορική* die beiden großen Gegensätze bilden. Isokrates will also zeigen, daß das, was er bringt, die höhere Einheit darstellt, in der sich diese Gegensätze aufheben, daß die formale Bildung, wie er sie bezwecke, von den gewöhnlich gegen die Rhetorik erhobenen Vorwürfen nicht getroffen werde und zugleich eine für das praktische Leben brauchbare *φιλοσοφία* darstelle.

In der Berücksichtigung der sittlichen Erziehung lag eine gewisse Anerkennung für die Berechtigung der platonischen Kritik, und es ist kein Zweifel, daß diese Auffassung der for-

[1]) Mit Unrecht sagt v. Arnim, Dio v. Prusa S. 18: Schwerlich hatte er etwas dagegen einzuwenden, daß man ihn *σοφιστής* nannte.

[2]) Ob Isokrates mit diesem Namen ausdrücken wollte, daß er nicht wie die *σοφισταί* Anspruch erhebe, die *σοφία* zu lehren, ist mir fraglich. Mit Recht sagt natürlich v. Arnim S. 18, daß Isokrates „auf Grund des vorsokratischen Sprachgebrauchs das unbestreitbare Recht hatte, sich so auszudrücken." Andrerseits darf man aber nicht übersehen, daß er bewußt diese allgemeine Bezeichnung statt *σοφιστική* oder *ῥητορική* für seine Tätigkeit wählte.

malen Bildung Plato sympathischer sein mußte als der gorgianische Standpunkt oder gar die öde Fachrhetorik. Auf der andern Seite konnte er aber die Verwischung des Gegensatzes zwischen Philosophie und Rhetorik, den er im Gorgias angenommen hatte, nicht für berechtigt halten und mußte um so eher dagegen protestieren, als Isokrates mit dem Anspruch auftrat, die einzig richtige Ausbildung zu geben. So hat er, als er selbst seine Schule eröffnete, auf diesen Punkt zurückgegriffen und bei aller Höflichkeit gegen Isokrates mit Entschiedenheit ausgesprochen, daß er nach wie vor jenen Gegensatz festhalte. Freilich faßt er diesen Gegensatz jetzt etwas anders als im Gorgias auf. Dort waren Philosophie und Rhetorik die beiden Mächte, die auf das Leben des Volkes Einfluß gewinnen wollen, und der Unterschied beider war der, daß die Philosophie ein richtiges Ziel kennt und verfolgt, während die Rhetorik einem Trugbild nachjagt, und die Rhetorik wurde dort deshalb unbedingt verdammt. Jetzt faßt er diese rein als die formale Überredungskunst, die unter Umständen auch dem Guten dienen kann. Deshalb gibt er auch zu, daß diese praktisch eine Verbindung mit der Philosophie eingehen kann. Aber das kann nur so geschehen, daß sie sich als sekundär gegenüber der Philosophie fühlt. Denn diese bestimmt jetzt Plato genauer als das Streben nach der Wahrheit, auf dem alle Wissenschaft beruht. Will deshalb die Rhetorik Wissenschaft sein, so muß sie aus der Philosophie ihre Prinzipien entnehmen. In diesem Falle kann sie als berechtigt gelten. Aber die Grundlage muß eben immer die wissenschaftliche Ausbildung sein und diese kann nur die Philosophie geben, wie sie Plato versteht und lehrt [1]).

Damit ist die Rhetorik von neuem in die sekundäre Rolle verwiesen. Natürlich hat Isokrates dagegen Einspruch erhoben und die Alleinberechtigung der platonischen *φιλοσοφία* damit zu widerlegen gesucht, daß er erklärte, jenes Streben nach der Wahrheit sei fruchtlos, da die Wahrheit unerreichbar sei. Darüber werden wir noch zu reden haben. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß damit der Gegensatz der Bildungsideale eine neue Form erhielt. In der Auseinandersetzung zwischen Plato und Gorgias handelte es sich zunächst um den Gegensatz zwischen sittlicher Bildung und formaler Bildung ohne sittliches Ziel. Dabei war es für Plato als Sokratiker auch schon selbstverständlich,

[1]) Näheres im Abschnitt über den Phaidros.

daß die sittliche Bildung auf dem Wissen beruhen müsse. Aber erst im Phaidros hat er als das allein berechtigte Ziel die wissenschaftliche Ausbildung erwiesen, bei der sich der Mensch die Erkenntnis der Wahrheit selbst erarbeitet. Ihm hat dann Isokrates das formale Bildungsideal gegenübergestellt, das bewußt auf die Erkenntnis der Wahrheit verzichtet, sich bei den vulgären Anschauungen beruhigt und die Kunst der Rede als das erste und eigentliche Ziel der Ausbildung betrachtet.

Isokrates' Programmschrift hat natürlich auch von anderer Seite Widerspruch erfahren. Er hatte in dieser zu den Sophisten, deren Minderwertigkeit er dartun wollte, auch die bisherigen Lehrer der Rhetorik gerechnet, hatte für sich allein die Fähigkeit beansprucht, das *εὖ λέγειν* zu lehren, aber gerade darum seine Tätigkeit nicht als *ῥητορική*, sondern als *φιλοσοφία* bezeichnet. So mußte es ihn am empfindlichsten treffen, wenn andre Gorgianer ihm grade den Vorwurf machten, er verstehe selbst nicht das *ποιῆσαι εὖ λέγειν*, da er selbst die freie Rede nicht beherrsche und mit seinen geschriebenen und ausgefeilten Reden auch die Schüler nicht für diese vorbereite, Das hat Alkidamas in seiner Broschüre *περὶ τῶν τοὺς γραπτοὺς λόγους γραφόντων* getan [1]. Daß diese gegen Isokrates' Ansprüche gerichtet war, ist doch wohl durch Isokrates Replik im Panegyrikos (11) sicher. Es ist also eine beabsichtigte Bosheit, wenn Alkidamas beginnt *ἐπειδή τινες τῶν καλουμένων σοφιστῶν ἱστορίας μὲν καὶ παιδείας ἠμελήκασι καὶ τοῦ δύνασθαι λέγειν ὁμοίως τοῖς ἰδιώταις ἀπείρως ἔχουσι, γράφειν δὲ μεμελετηκότες λόγους . . μέγα φρονοῦσι.* Deutlicher ist die Anspielung auf die Sophistenrede noch, wenn er nachher in Übereinstimmung mit Platos Phaidros versichert, daß er selber das Schreiben nur als *πάρεργον* betrachte, *τοὺς ἐπ' αὐτὸ τοῦτο τὸν βίον καταναλίσκοντας ἀπολελεῖφθαι πολὺ καὶ ῥητορικῆς καὶ φιλοσοφίας* [2]) *ὑπειληφώς, καὶ πολὺ δικαιότερον ποιητὰς* [3]) *ἢ σοφιστὰς προσαγορεύεσθαι νομίζων.*

---

[1]) Ob er unter den von Isokrates in der Sophistenrede Angegriffenen war, lasse ich dahingestellt.

[2]) Das erinnert übrigens recht an die Art, wie am Schluß des Euthydem Plato seinem ungenannten Gegner zeigt, wer versuche, Philosophie und *πολιτική* zu verbinden, setze sich beiden gegenüber ins Nachteil — *ἀμφοτέρων μετέχοντες ἀμφοτέρων ἥττους εἰσὶν πρὸς ἑκάτερον πρὸς ὅ τε ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φιλοσοφία ἀξίω λόγου ἐστόν* (306c).

[3]) Vgl. 12 *οἱ τοῖς ὀνόμασιν ἀκριβῶς ἐξειργασμένοι καὶ μᾶλλον ποιήμασιν*

Dieser Angriff des Alkidamas hat freilich Isokrates nicht viel geschadet. Um so mehr kränkte es ihn, daß die Akademie ihm die Geltung als *φιλόσοφος* bestritt. Und schließlich mußte er es ja erleben, daß Aristoteles kurzweg die formale Ausbildung als Zweig des philosophischen Unterrichts behandelte und ihr dabei sogar eine viel geringere Rolle zuwies, als sie selbst in der Zeit des Protagoras gespielt hatte.

ἢ λόγοις ἐοικότες 34 *ὅστις οὖν ἐπιθυμεῖ ῥήτωρ γενέσθαι δεινὸς μᾶλλον ἢ ποιητὴς λόγων ἱκανός*. Daß auch hier Isokrates gemeint ist, der die Rhetorik als *ποιητικὸν πρᾶγμα* betrachtete (ca. soph. 12, vgl. S. 201) und z. B. im *Ἑλένης ἐγκώμιον* bewußt mit den Dichtern in Wettbewerb trat, scheint mir sicher. Nach Süß, Ethos S. 42 sollen freilich die urprosaischen Stücke der Technographen mit Gedichten verglichen sein. (Die Stelle aus dem Briefe an Dionysios 2 *πάντες τοῖς λεγομένοις μᾶλλον ἢ τοῖς γεγραμμένοις πιστεύουσι, καὶ τῶν μὲν ὡς εἰσηγημάτων τῶν δ' ὡς ποιημάτων ποιοῦνται τὴν ἀκρόασιν* hat Süß S. 39 falsch zur Erklärung von *ποιητικός* herangezogen, da er *εἰσήγημα* nicht interpretiert. „Mündliche Reden läßt man ernsthaft auf sich wirken wie einen offiziellen Vorschlag in Rat oder Ekklesie, schriftliche Darstellungen liest man wie ein Gedicht um des Genusses willen.“)

Die sozialpolitischen Gedanken.

IX. Die erste Ausgabe des Staates.

Die Zeiten, wo die Erklärer von Platos Staat ihre Aufgabe darin sahen, überall Unstimmigkeiten und Widersprüche aufzuzeigen und daraufhin das Werk in möglichst viele Stücke zu zerreißen, die ebenso viele Stadien platonischer Entwicklung darstellen sollten, dürfen wir heute als überwunden betrachten. Campbell, Gomperz, Räder, Ritter u. a. haben gezeigt, daß die meisten Anstöße, die man genommen hatte, durch bewußte künstlerische Absicht zu erklären sind. Insbesondere ist uns klar geworden, daß Plato nicht nur Einzelausführungen, sondern auch ganze Gedankenreihen zurückhält, weil er erst einen Teil des vielverzweigten Themas vollständig erledigen will. Und wenn im Gespräch auch bisweilen die Fäden scheinbar ohne Ordnung durcheinanderlaufen, so zeigt sich doch immer wieder, daß Plato sie fest in der Hand behält, bereit, sie im gegebenen Augenblick zu entwirren. Es ist hier nicht notwendig, auf diese Dinge näher einzugehen. Dagegen wird es gut sein, daran zu erinnern, wie man im Altertum den Aufbau des Staates beurteilt hat. Das beste Zeugnis dafür liefert uns ein Mann, dem man Verständnis in Fragen künstlerischer Komposition nicht wird absprechen können. Ich meine Cicero.

Daß dieser in seinem Werke de re publica Platos Staat als künstlerisches Vorbild gewählt hat, ist bekannt [1]). Weniger be-

---

Anm. Diesem Aufsatz liegt im ganzen ein Vortrag zugrunde, den ich auf der Baseler Philologenversammlung 1907 gehalten habe. Inzwischen ist auch R. Adam, Archiv f. Gesch. d. Phil. 1909 S. 44 ff. zu ganz ähnlichen Ergebnissen gekommen.

[1]) Vgl. Cic. ad Att IV, 16

achtet ist, daß er grade auch solche Eigenheiten der Komposition nachgeahmt hat, die bei den Modernen Anstoß erregt haben. Gleich das hat er besser als diese empfunden, wie die platonische Eingangsszene, die uns ein Bild der alten Generation mit ihren unsichern ethischen Grundsätzen und ihrer noch unsichereren Jenseitshoffnung gibt, und der grandiose Schlußmythos, der nach der wissenschaftlichen Fundierung der Ethik den neuen Unsterblichkeitsglauben vorträgt und begründet, aufeinander berechnet sind. Darum flicht Cicero in die prächtige Schilderung des Scipionenkreises die Erwähnung der Nebensonne ein (I, 15), die man zu Ciceros Zeit allgemein als Prodigium auf Scipios Tod (N. D. II, 14 Div. I, 97) deutete. Damit verbreitet sich von vornherein für den Leser über das folgende Gespräch, wo Scipio der Hauptträger ist, etwas von der weihevollen Stimmung des Phaidon, und diese steigert sich noch am Schluß des Werkes, wenn wir sehen, wie Scipios freier Geist im Grunde die Prodigienfurcht überwindet, da er den Tod nach einem würdig verbrachten Leben als Übel zu betrachten verlernt hat. Im eigentlichen Gespräch behandelt Cicero zuerst die Verfasssungsfrage und erweist dann im zweiten Buch, daß der alte römische Staat dem Ideale der Mischverfassung am nächsten gekommen ist. Nachdem dieser Teil II, 64 beendet ist, möchte Tubero noch wissen, *istam ipsam rem publicam, quam laudas qua disciplina quibus moribus aut legibus constituere vel conservare possimus.* Aber wie Plato am Anfang des 5. Buches als Thema des Folgenden die Erörterung der schlechten Verfassungen angibt, die er in Wirklichkeit erst nach Erledigung andrer Gegenstände im 8. und 9. Buch behandelt, so verfährt auch Cicero. Er bespricht erst in loser Folge die Parallele von Staat und Individuum (Schluß von II), die Frage nach dem Ursprung der Gerechtigkeit (III, 1—41), den Satz *iustitia fundamentum regnorum* (Schluß von III), und erst im 4. Buch wird das in II, 64 angekündigte Thema durchgeführt. Der Rest des Werkes bringt dann die Auseinandersetzungen über den Staatsmann. Diese Komposition ist einzig in ihrer Art bei Cicero, und es ist kein Zweifel, daß er damit den Aufbau des platonischen Staates nachahmen wollte. Er hat also in der kunstvollen Verschlingung der Themata einen besonderen Vorzug gesehen.

Platos Staat ist also ein Kunstwerk, das nach einem einheitlichen Plane entworfen ist. Aber ist damit die alte Frage, ob unserer Politeia eine erste Ausgabe vorangegangen ist, erledigt? Im Grunde ist doch damit nur anerkannt, was bei einem vom Autor selbst herausgegebenen Werke selbstverständlich ist. Gewiß, der platonische Staat ist ein Gebäude, dessen Teile überall einen festen Plan erkennen lassen. Das schließt aber keineswegs aus, daß der Architekt Bauglieder verwertet hat, die vorher eine selbständige Bedeutung hatten. Und wir sind keinesfalls der Notwendigkeit überhoben, die Indizien zu prüfen, die für eine solche Entstehung sprechen.

Schon die Komposition legt an manchen Stellen auch für den, der den festen Gesamtplan anerkennt, eine solche Annahme nahe. Ich denke dabei nicht so sehr an Stellen, wo eine leise Änderung des Bauplanes zu bemerken ist, die sich durch eine Pause in der Ausführung erklären läßt[1]). Ich denke an Stellen wie den Anfang des vierten Buches, wo Plato ohne jede Erläuterung sagt, aus der Erziehung werde sich die Gemeinschaft von Frauen und Kindern von selbst ergeben. Gewiß muß man die bewußte künstlerische Absicht anerkennen, wenn Plato die Erläuterung dieser Andeutung erst im fünften Buche bringt, aber schwerlich würde Plato die auffallende Lehre so eingeführt haben, hätte er nicht voraussetzen können, daß sie den Lesern in den Grundzügen bereits vertraut sei.

Die Beweiskraft dieser inneren Indizien wird aber stets subjektiv verschieden gewertet werden. Entscheidend sind die äußeren Momente. Da muß man zunächst daran festhalten, daß es eine unantastbare Überlieferung aus dem

[1]) In Betracht kommt hier besonders der Übergang vom ersten zum zweiten Buch. Für die frühere Abfassung des ersten Buches spricht bekanntlich auch die Sprachstatistik. Aber selbständig ist das erste Buch nie gewesen. Das zeigt die Eingangsszene, die nach Umfang und Stimmung weit über Buch I hinausweist, und die ganze Richtung, nach der die Gerechtigkeit erörtert wird. Es ist die soziale Gerechtigkeit (*τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον*!), die ins Auge gefaßt wird.

Die Disharmonie zwischen dem ersten und den folgenden Büchern muß Plato selbst empfunden haben. Es wäre deshalb kein Wunder, wenn er versucht hätte, das erste Buch durch eine andre Einleitung zu ersetzen. Ich halte es für möglich, daß der Kleitophon, der ja in der Aufforderung gipfelt, das Wesen der Gerechtigkeit positiv zu enthüllen, einen solchen Versuch darstellt, mit dem Plato nie zu Ende gekommen ist.

Altertum gibt, die ausdrücklich von einer ersten Ausgabe des Staates redet.

Gellius XIV, 3 berichtet, daß Leute, *qui de Xenophontis Platonisque vita et moribus pleraque omnia exquisitissime scripsere,* von einer Rivalität beider Sokratiker erzählten. Sie führen an, daß beide sich gegenseitig in ihren Werken nicht nennen. Ferner habe Xenophon seine Kyrupädie im Gegensatz zu Platos Staat geschrieben, nachdem er etwa zwei Bücher des Staates, die zuerst erschienen waren, gelesen hatte. Plato habe sich dafür gerächt, indem er in den Gesetzen Kyros als Mann ohne jede *παιδεία* bezeichnete.

Dieselbe Überlieferung finden wir bei dem platofeindlichen Autor bei Athen. XI 504eff. und besonders bei Diog. L. III, 34 in einem Abschnitt, der allgemein über die Rivalität der Sokratiker handelt. Hier heißt es: *ἔοικε δὲ καὶ Ξενοφῶν πρὸς αὐτὸν ἔχειν οὐκ εὐμενῶς. ὥσπερ γοῦν διαφιλονικοῦντες τὰ ὅμοια γεγράφασι, Συμπόσιον, Σωκράτους ἀπολογίαν, τὰ ἠθικὰ ἀπομνημονεύματα — εἶθ' ὁ μὲν Πολιτείαν ὁ δὲ Κύρου παιδείαν, καὶ ἐν τοῖς Νόμοις ὁ Πλάτων πλάσμα φησὶν εἶναι τὴν παιδείαν αὐτοῦ· μὴ γὰρ εἶναι Κῦρον τοιοῦτον — ἀμφότεροί τε Σωκράτους μνημονεύοντες, ἀλλήλων οὐδαμοῦ, πλὴν Ξενοφῶν Πλάτωνος ἐν τρίτῳ Ἀπομνημονευμάτων,* und wir werden die Notiz *εἶθ' ὁ μὲν Πολιτείαν ὁ δὲ Κύρου παιδείαν* gewiß als eine kürzere Fassung der Notiz des Gellius ansehen dürfen.

Die Tendenz, die namentlich bei Diogenes 34—36 hervortritt, ist die, auf die großen Gegensätze innerhalb der Sokratik hinzuweisen. Diese Tendenz kennen wir besonders aus der Schule, die von Anbeginn in einem Gegensatz zu sämtlichen Sokratikern stand und von diesen als gemeinsamer Gegner behandelt wurde, bei den Epikureern. Da nun bei D. L. III, 36 für die Rivalität zwischen Plato und Aischines der Epikureer Idomeneus als Gewährsmann genannt wird, so liegt es nahe, an dessen Buch über die Sokratiker als Quelle zu denken. Wir kämen damit in den Anfang des dritten Jahrhunderts zurück. Doch ist das natürlich nur eine unsichere Vermutung.

Prüfen wir den sachlichen Wert speziell der bei Gellius überlieferten Notizen, so ist es natürlich richtig, daß Xenophon und Plato sich bewußt ignorieren[1]). Auch der dritte Punkt ist

[1]) Gellius hat nur die bei Diogenes erhaltene Notiz, daß Plato bei Xenophon Mem. III, 6 nebenher genannt wird, nicht mitexzerpiert.

mit gutem Grunde angeführt. Denn daß Plato auf die Kyrupädie zurückblickt, wenn er von Kyros sagt: *τὰ μὲν ἄλλ' αὐτὸν στρατηγόν τε ἀγαθὸν εἶναι καὶ φιλόπολιν, παιδείας δὲ ὀρθῆς οὐχ ἧφθαι τὸ παράπαν* (Ges. 694c), ist nicht zu bezweifeln.

Die zweite Notiz, die uns hier angeht, lautet: *Id etiam esse non sincerae neque amicae voluntatis indicium crediderunt, quod Xenophon inclito illi operi Platonos, quod de optimo statu rei publicae civitatisque administrandae scriptum est, lectis ex eo duobus fere libris qui primi in vulgus exierant, opposuit contra conscripsitque diversum regiae administrationis genus, quod παιδείας Κύρου inscriptum est.* Hier ist mit dürren Worten gesagt, daß Xenophon Platos Staatstheorie nicht aus unserer Politeia zuerst kennen lernte, sondern aus einer Schrift, die an Umfang etwa zwei Büchern dieses Werkes glich. Anders läßt sich *duobus fere libris* nicht verstehen. Wenn damit die Notiz verbunden ist, Xenophon habe gegen diese erste Ausgabe seine Kyrupädie geschrieben, so ist die Voraussetzung, daß diese Ausgabe ein geschlossenes Ganzes darstellte und einen Gesamtüberblick über Platos Auffassung ermöglichte. Ausgeschlossen ist daher von vornherein jeder Versuch, dieses Werk von ungefähr zwei Büchern etwa mit Buch I und II oder überhaupt mit zwei Büchern unserer Politeia zu identifizieren.

Hier haben wir also ein durchaus klares und in sich durchaus unanstößiges Zeugnis für eine erste Ausgabe des platonischen Staates. Ja selbst die Notiz, daß die Kyrupädie ein Gegenstück zu Platos Staat sein will, ist keineswegs ganz unsinnig. Xenophons Haupttendenz ist anderer Art, aber mitgespielt hat wohl wirklich die Absicht, zu zeigen, daß die ethischen Ideale des Sokrates sich im Staate auch ohne die Umsturzideen Platos verwirklichen lassen.

Wie unbequem dieses Zeugnis für manche ist, das sieht man an dem letzten Versuche, es zu beseitigen. Constantin Ritter, Platon S. 277. 8 gibt ohne weiteres zu, daß er Bedenken trägt, die Notiz „als windige Konjektur eines späteren Zeugen“ zu betrachten, findet aber bei Gellius ein Mißverständnis: „*duo fere libri* ist nur die mißverstandene Angabe eines griechischen *δύο σχεδὸν λόγοι*, und damit scheint mir ganz treffend der Inhalt des ersten Buches unserer Politeia bezeichnet zu sein, das die Auseinandersetzung des Sokrates mit Kephalos und Thrasymachos enthält.“ Ritter zeigt in seinem Buche deutlich, daß er allen philologischen

Untersuchungen mit erheblichem Mißtrauen gegenübersteht, und wo er einen Überblick über die philologischen Kontroversen gibt, schließt er gewöhnlich wegen der Subjektivität der Ansichten mit einem mitleidigen Blick auf die verschwendete Mühe und einem non liquet ab. Ich fürchte, bei seiner Erklärung werden wir uns nicht mit einem non liquet beruhigen dürfen. Denn außer ihm selber wird wohl niemand so leicht glauben, daß ein antiker Autor den Inhalt des ersten Buches durch *δύο λόγοι* bezeichnen konnte. Noch weniger wird man begreifen, daß jemand, um den Umfang eines Werkes zu bezeichnen, diesen Ausdruck gewählt und den nächstliegenden „das erste Buch“ absichtlich vermieden haben sollte. Daß gegen dieses erste Buch niemals die Kyrupädie geschrieben sein kann, gibt Ritter selbst zu; er hilft sich deswegen mit der ganz unwahrscheinlichen Annahme, dieses Zeugnis sei erst nachträglich „aus unbekanntem Grunde“ mit der These von der Eifersüchtelei zwischen Plato und Xenophon verbunden worden. Er muß schließlich noch einen groben Übersetzungsfehler annehmen — das alles, um eine in sich durchaus verständliche Stelle unverständlich zu machen.

Ich glaube, grade wenn ein sonst so besonnener und gründlicher Forscher wie Ritter zu solchen Ausflüchten greift, um das Zeugnis zu beseitigen, darf man wohl sagen, daß dieses eben durchaus unantastbar ist. Tatsächlich ist schlechterdings gar nicht abzusehen, wie eine so bestimmte Notiz erfunden sein sollte. Zu welchem Zwecke denn? Die These des Antisokratikers, Xenophon habe gegen Plato geschrieben, wurde doch wahrhaftig dadurch nicht gestützt, wenn man behauptete, er habe seine Angriffe nicht gegen die später vorliegende Politeia, sondern gegen eine frühere Ausgabe gerichtet. Und selbst wenn wir bei ihm voraussetzen wollten, er habe nur aus Lust am Fabulieren gehandelt, so müßte er wirklich ein Schwachkopf gewesen sein, wenn er den zu erwartenden Gegnern ohne jeden Grund eine Angriffsfläche gegeben hätte.

Also wir haben anzuerkennen, daß es aus dem Altertum eine unverdächtige Überlieferung gibt, nach der Plato seine Staatstheorie zuerst in einem Werke veröffentlicht hat, das an Umfang ungefähr zwei Büchern der uns vorliegenden Politeia gleichkam. Und wir haben kein Recht, diese Überlieferung auf Grund vorgefaßter Meinungen über Platos Entwicklung zu verwerfen.

Dabei spricht doch schon eine psychologische Erwägung nicht gegen sondern für diese Überlieferung. Wer in sich den Beruf zum Weltverbesserer fühlt, pflegt doch seine Pläne nicht allzulange der Allgemeinheit vorzuenthalten. Sollte da ein so fruchtbarer Schriftsteller wie Plato gewartet haben, bis er ein Fünfziger war?

Aber wir brauchen uns glücklicherweise nicht auf allgemeine Erwägungen zu stützen. Wir können uns an unsere Analyse des Gorgias erinnern (vgl. S. 161). Wir sahen dort, daß für Plato der Verzicht auf die praktische Politik keineswegs auch den Verzicht auf die politische Einwirkung überhaupt einschließt. Im Gegenteil, er proklamiert ausdrücklich, daß die Philosophie ihre höchste Aufgabe erfülle, wenn sie als die wahre Staatskunst die Bürger zur Sittlichkeit erziehe und damit wahrhaft das Wohl der Gesamtheit fördere. Das kann sie nur, wenn sie die Herrschaft im Staate hat. Und da dieses Ziel im positiven Staate vorläufig nicht zu erreichen ist, so bleibt als Konsequenz nur die Konstitution eines idealen Staates übrig, die zunächst natürlich literarisch zu erfolgen hat, in der Hoffnung, daß sie im geeigneten Augenblick in die Praxis übergeführt werden kann. Daß Plato diese Konsequenz sehr bald nach dem Gorgias gezogen hat, sehen wir aus der S. 161 angeführten Stelle des siebenten Briefes, wo er ausdrücklich hervorhebt, schon vor der sizilischen Reise habe er erklärt, nur die Philosophenherrschaft könne eine Besserung der politischen Zustände herbeiführen.

Auch wer den siebenten Brief für unecht hält, muß glauben, daß er in der Akademie des vierten Jahrhunderts entstanden ist. Mindestens in diesen Kreisen muß also die Überzeugung bestanden haben, daß Plato schon vor der sizilischen Reise den Idealstaat als notwendig betrachtet habe. Viel wichtiger ist das Zeugnis natürlich noch, wenn Plato, wie es durchaus wahrscheinlich ist, den Ausspruch selbst getan hat. Und wenn er dabei ausdrücklich sagt: *λέγειν ἠναγκάσθην . ., ὡς ἐκ ταύτης* (sc. *τῆς φιλοσοφίας*) *ἔστιν τά τε πολιτικὰ δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν κτλ* (326a), sollen wir da an eine einzelne Äußerung denken? Viel näher liegt es doch, daß er schon damals nicht bloß den Gedanken gefaßt, sondern auch die Grundzüge eines idealen Staates entworfen und veröffentlicht hat.

Daß tatsächlich die bei Gellius vorliegende Überlieferung auf

Wahrheit beruht, haben Usener, Rohde u. a.[1]) bekanntlich aus dem Anfange des Timaios gefolgert.

Dieser Dialog will die Fortsetzung eines Gespräches über den Idealstaat sein. Er rekapituliert aber in der Einleitung aus dem Inhalt unserer Politeia nur ein kleines festabgegrenztes Gebiet, die praktischen Vorschläge für die Gestaltung des Staatslebens. Dabei sagt Plato ausdrücklich, daß die Rekapitulation vollständig sein soll. Das müssen wir entweder als bewußte Beschränkung ansehen, oder Plato fingiert einen früheren Dialog, oder aber, er spielt auf ein verlorenes Werk an, das tatsächlich nur die praktischen Vorschläge für die Gestaltung des Idealstaates enthielt. Gegen eine Fiktion oder eine bewußte Beschränkung spricht aber entschieden, daß dabei manche Eigentümlichkeiten, die der Anfang des Timaios zeigt, ganz unerklärt bleiben. Das hat zuletzt Wendland in einer Rezension von Räders Platobuch (Berl. ph. Woch. 1906, Sp. 393) gut dargelegt. Das wichtigste ist dabei der Umstand, daß Plato zu Anfang von einer Person spricht, die am vorigen Gespräche teilgenommen habe, jetzt aber verhindert sei. Die abenteuerliche antike Erklärung, Plato meine damit sich selbst, hätte es wahrlich nicht verdient, von den Modernen aufgenommen zu werden. Eben so wenig befriedigen andre Erklärungsversuche[2]). Tatsächlich ist die Bemerkung, daß der vierte wegen Krankheit fehle, nur als Rechtfertigung für die Ausschaltung einer überflüssig gewordenen Person zu verstehen. Dann bleibt aber auch nur die Folgerung übrig, die schon Usener und Rohde gezogen haben: Plato knüpft den Timaios nicht an unsere Politeia an, sondern an ein andres Gespräch über den Idealstaat, an dem jene ungenannte Person tatsächlich teilnahm und das in seinem Inhalt nur dem Teile der Politeia entsprach, der die konkreten Vorschläge enthält.

Ein Punkt sei aber gleich hervorgehoben, in dem Usener geirrt hat. Er glaubt, Plate habe in jenem ersten Werke über den Staat nur zwei Stände gekannt, den Krieger- und den Erwerbsstand, und den Herrscherstand noch nicht abgesondert.

[1]) Usener bei Brandt, Zur Entwicklung der platonischen Lehre von den Seelenteilen, Pr. München-Gladbach 1890. Rohde, Psyche II[2] S. 265ff.

[2]) Einen solchen bot z. B. Ritter im Philologus LXII, S. 410ff., doch kommt er in seinem Plato S. 216. 7 nicht mehr auf ihn zurück. — Nach Joel, Festschrift zur Basler Philologenvers. 1907, S. 322 ist der Anonymus Isokrates, der im Busiris den Staat kritisiert hatte!

Aber daß Plato jemals darauf verzichtet haben sollte, die Herrschaft der Intelligenz im Staate ausdrücklich zu fordern, ist undenkbar. Tatsächlich spricht er auch im Anfang des Timaios p. 18d von den *ἄρχοντες* in einer Weise, daß man sieht, er will an einem fest abgegrenzten Begriff festhalten, und andrerseits liegt doch auch in unserer Politeia die Sache so, daß Plato zwar die Scheidung der *ἄρχοντες* und *φύλακες* postuliert, in Wirklichkeit aber nach Strümpells Ausdruck die Herrscher zu einem Ausschuß der Kriegerkaste macht.

Nun hat aber die Usenersche Anschauung ein schweres Bedenken gegen sich. Usener setzte ohne weiteres voraus, daß jenes verlorene Gespräch vor unserer Politeia verfaßt sei. Wie soll dann Plato dazu gekommen sein, im Timaios auf die erste Ausgabe des Staates zurückzugreifen, wenn doch die zweite vorlag? Um diese Schwierigkeit zu heben, hat Wendland den Ausweg beschritten, jenes verlorene Gespräch sei nicht ein Vorläufer, sondern eine nachträgliche Umarbeitung unserer Politeia gewesen. Aber diese Umarbeitung hätte doch nur darin bestanden, daß Plato den größten Teil des Werkes, und zwar grade die philosophische Begründung der Staatstheorie wegließ. Was ihn dazu bewogen haben sollte, sieht man vorläufig nicht ein.

Suchen wir zunächst einmal auf einem anderen Wege der Lösung des Problemes näher zu kommen.

Isokrates will in seinem Busiris seinen Konkurrenten Polykrates übertrumpfen und widmet deshalb dem ägyptischen Herrscher nicht nur eine Verteidigung, sondern eine Lobrede. Er macht deshalb den Menschenfresser zum politischen Organisator und schildert § 15—23 die Einrichtungen, die er getroffen habe. Busiris hat, hören wir da, die Bevölkerung in drei Kasten eingeteilt, die Priester, die Krieger und den Erwerbsstand. Auf diese Weise hat er das Prinzip der Arbeitsteilung durchgeführt und dafür verdiente Anerkennung gefunden bei den angesehensten politischen Theoretikern wie bei den Spartanern, deren vielgerühmte Einrichtungen aus Ägypten stammen. Auch für die Wissenschaft hat Busiris gesorgt, indem er dem ersten Stande, den Priestern, die dazu nötige Muße verschafft. Und während die älteren Leute zu den Ämtern berufen wurden, fielen den jüngeren die mathematischen Studien zu, die nach dem Urteil mancher Leute die beste Vorschule für die *ἀρετή* sind.

Daß Isokrates hier ein stilisiertes Gemälde entwirft, ist klar. Manche Züge lieferte das zweite Buch Herodots (164—168), der nicht nur die Kasteneinteilung schildert, sondern auch die Bemerkung anknüpft, aus Ägypten sei die Bevorzugung der Kriegerkaste zu den Griechen, besonders den Spartanern gekommen. Aber es ist noch ganz etwas anderes, wenn nun Isokrates die einzelnen Einrichtungen, die man an Sparta rühmte, auf Ägypten zurückführt. Das ist dasselbe Verfahren, das er im Panathenaikos einschlägt, wenn er (§ 153) die Entlehnung der spartanischen Verfassung aus Urathen behauptet. Bewußte Stilisierung zeigen auch der Schematismus der drei Kasten (Herodot 164 nennt sieben), die Begründung dieser Gliederung durch die Arbeitsteilung, die Philosophie der Priester und die Erziehungsprinzipien.

Isokrates erklärt selbst, daß er dieses Bild nicht von sich aus gibt, sondern dem Urteile der angesehensten politischen Theoretiker folgt (*ὥστε καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων λέγειν ἐπιχειροῦντας καὶ μάλιστ' εὐδοκιμοῦντας τὴν ἐν Αἰγύπτῳ προαιρεῖσθαι πολιτείαν ἐπαινεῖν* 17).

Wen meint er damit? Sehen wir zunächst von der Beziehung auf Ägypten ab, so werden wir Schritt auf Schritt an Plato erinnert. Aus Aristoteles müssen wir schließen, daß außer Plato von alten Theoretikern nur noch Hippodamos die Dreiteilung der Stände gelehrt hat. Aber dessen Einteilung in Handwerker, Bauern, Krieger (1267b 32) stimmt nicht zu der des Isokrates, während die platonische genau entspricht. Wie Isokrates führt Plato oft den dritten Stand als den der Bauern und Handwerker zusammen an[1]), die zweite Klasse deckt sich bei beiden vollständig, und Platos Philosophenstand hat seine Parallele in den Priestern, die in § 22 ausdrücklich Vertreter der *φιλοσοφία* heißen. Nachher wird sich diese Übereinstimmung noch deutlicher zeigen.

Noch wichtiger ist die Begründung der ständischen Gliederung durch die Arbeitsteilung. Denn dieses Prinzip ist ja für Platos Staatstheorie grundlegend und wird mit ganz ähnlichen Worten

---

[1]) Isokr. 15 *χωρὶς ἑκάστους τοὺς μὲν ἐπὶ τὰς ἱερωσύνας κατέστησεν τοὺς δ' ἐπὶ τὰς ⟨γεωργίας καὶ τὰς⟩ τέχνας ἔτρεψεν τοὺς δὲ τὰ περὶ τὸν πόλεμον μελετᾶν ἠνάγκασεν* — Plato 415a *ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν . . ὅσοι δ' ἐπίκουροι . . τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς* (cf. 415c Kritias 110c 112b und Rep. 374c *τὰ δὲ περὶ τὸν πόλεμον πότερον οὐ περὶ πλείστου ἐστὶν εὖ ἀπεργασθέντα;*).

bei diesem dargestellt[1]). Und wenn Isokrates § 17 ausführt, daß die Arbeitsteilung auch für die ganze Organisation der Staaten die größten Vorteile bietet (*καὶ πρὸς τὴν σύνταξιν, δι' ἧς τήν τε βασιλείαν καὶ τὴν ἄλλην πολιτείαν διαφυλάττουσιν . ., καλῶς ἔχοντας*), so ist dieser Satz überhaupt nur zu verstehen, wenn man an Platos Theorie denkt, daß die Gerechtigkeit und damit der Bestand des Staates so lange gesichert ist, als die drei Stände an dem Prinzip der Arbeitsteilung festhalten und ihre Sphäre nicht überschreiten.

Auch die Züge, die nach Isokrates spartanische Entlehnungen aus Ägypten sind, die Syssitien, die Beschränkung auf den Kriegsdienst, selbst das Verbot der Auslandsreisen finden wir bei Plato in der Lebensordnung der Kriegerkaste wieder[2]).

Endlich bietet auch für den letzten Satz des Isokrates, daß die älteren Leute die Ämter bekleiden, die jüngeren Mathematik treiben sollen, Plato eine wörtliche Parallele[3]).

Nimmt man hinzu, daß auch im weiteren Verlaufe der Rede Isokrates Berührungen mit Platos Staat zeigt[4]), so kann man nicht zweifeln, daß Isokrates hier an Platos Idealstaat denkt.

Das hat schon Teichmüller ausgesprochen (Litt. Fehden I, S. 106 ff.)[5]) und neuerdings haben H. Gomperz (Wiener Studien

---

[1]) Isokr. 16 *ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς τὰς αὐτὰς πράξεις μεταχειρίζεσθαι προσέταξεν, εἰδὼς τοὺς μὲν μεταβαλλομένους τὰς ἐργασίας οὐδὲ πρὸς ἓν τῶν ἔργων ἀκριβῶς ἔχοντας τοὺς δ' ἐπὶ ταῖς αὐταῖς πράξεσιν συνεχῶς διαμένοντας εἰς ὑπερβολὴν ἕκαστον ἀποτελοῦντας* — Plato 369 e ff. 394 e *εἷς ἕκαστος ἓν μὲν ἂν ἐπιτήδευμα καλῶς ἐπιτηδεύοι πολλὰ δ' οὔ, ἀλλ' εἰ τοῦτο ἐπιχειροῖ, πολλῶν ἐφαπτόμενος πάντων ἀποτυγχάνοι* cf. 395 c 434 und 374 b *καὶ τῶν ἄλλων ἑνὶ ἑκάστῳ ὡσαύτως ἓν ἀποδίδομεν . . ἐφ' ᾧ ἔμελλε τῶν ἄλλων σχολὴν ἄγων διὰ βίου αὐτὸ ἐργαζόμενος οὐ παριεὶς τοὺς καιροὺς καλῶς ἀπεργάσεσθαι.*

[2]) Isokr. 18 *καὶ γὰρ τὸ μηδένα τῶν μαχίμων ἄνευ τῆς τῶν ἀρχόντων γνώμης ἀποδημεῖν καὶ τὰ συσσίτια καὶ τὴν τῶν σωμάτων ἄσκησιν, ἔτι δὲ τὸ μηδενὸς τῶν ἀναγκαίων ἀποροῦντας τῶν κοινῶν προσταγμάτων ἀμελεῖν μηδ' ἐπὶ ταῖς ἄλλαις τέχναις διατρίβειν, ἀλλὰ τοῖς ὅπλοις καὶ ταῖς στρατείαις τὸν νοῦν προσέχειν, ἐκεῖθεν ἅπαντα ταῦτ' εἰλήφασιν* — Plato 420 a *ὥστε, οὐδ' ἂν ἀποδημῆσαι βούλωνται ἰδίᾳ, ἐξεῖναι* 416 e *φοιτῶντας δὲ εἰς συσσίτια . . κοινῇ ζῆν* 416 d e.

[3]) Isokr. 23 *καὶ τοὺς μὲν πρεσβυτέρους ἐπὶ τὰ μέγιστα τῶν πραγμάτων ἔταξαν τοὺς δὲ νεωτέρους . . ἐπ' ἀστρολογίᾳ καὶ λογισμοῖς καὶ γεωμετρίᾳ διατρίβειν ἔπεισαν* — Plato 412 c *οὐκοῦν ὅτι μὲν πρεσβυτέρους τοὺς ἄρχοντας δεῖ εἶναι, νεωτέρους δὲ τοὺς ἀρχομένους, δῆλον*; 536 c d *ἐν μὲν τῇ προτέρᾳ ἐκλογῇ πρεσβύτας ἐξελέγομεν . . . τὰ μὲν τοίνυν λογισμῶν τε καὶ γεωμετριῶν καὶ πάσης τῆς προπαιδείας . . . παισὶν οὖσι χρὴ προβάλλειν.*

[4]) § 38. 9 vgl. Rep. 377. 8, § 41 vgl. Rep. 391 d.

[5]) Vgl. auch Dümmler, Kl. Schriften I, S. 124.

1905 S. 192—7) und Joel (Festschrift zur Baseler Philologenversammlung 1907 S. 321) sich zur selben Ansicht bekannt. Gomperz und Joel gehen dabei von der Voraussetzung aus, daß Isokrates unsere Politeia vor Augen hat. Das ist schon aus chronologischen Gründen ausgeschlossen. Gomperz setzt freilich den Busiris erst etwa in das Jahr 372, und ähnlich urteilt Ed. Meyer § 906 Anm. Aber alle Indizien führen tatsächlich in erheblich frühere Zeit. Die Hypothesis zu Isokrates' Helena sagt ausdrücklich, daß Polykrates gegen die Helena schrieb, wie Isokrates im Busiris den Polykrates angegriffen hat. Da nun im Busiris kein Angriff des Polykrates erwähnt wird, müssen wir annehmen, daß die Reihenfolge war: Polykrates' Busiris-Isokrates' Busiris-Isokrates' Helena-Polykrates' Angriff (wohl im Alexandros). Da ferner die Helena nach § 67, wo sie die Tendenz des Panegyrikos vorbereitet (Drerup CXXXII), vor 380 fällt, ist der Busiris in die achtziger Jahre, und zwar eher in den Anfang zu verlegen. Ferner hat das ganze Vorwort der Rede nur die Tendenz, Polykrates als Konkurrenten tot zu machen. Diese Tendenz ist nur erklärlich in einer Zeit, wo Isokrates diese Konkurrenz noch zu fürchten hatte. Insbesondere ist die ausführliche Kritik, die Isokrates an Polykrates' sicher um 393.2 verfaßter (vgl. S. 164[2]) Anklagerede gegen Sokrates übt, nur am Anfang der achtziger Jahre, keineswegs 20 Jahre nach dem Erscheinen verständlich. Das Wichtigste aber ist der Schluß des Busiris, wo Isokrates sich als jünger gegenüber Polykrates bezeichnet: *καὶ μὴ θαυμάσῃς, εἰ νεώτερος ὢν καὶ μηδέν σοι προσήκων οὕτω προχείρως ἐπιχειρῶ σε νουθετεῖν· ἡγοῦμαι γὰρ οὐ τῶν πρεσβυτάτων οὐδὲ τῶν οἰκειοτάτων, ἀλλὰ τῶν πλεῖστ' εἰδότων καὶ βουλομένων ὠφελεῖν ἔργον εἶναι περὶ τῶν τοιούτων συμβουλεύειν.* Die entscheidenden Worte *νεώτερος ὢν* und *τῶν πρεσβυτάτων οὐδέ* fehlen hier allerdings im Urbinas von erster Hand. Aber sie werden durch die Konzinnität der Satzbildung verlangt. Denn wie die Worte *μηδέν σοι προσήκων* und *τῶν οἰκειοτάτων* dem *βουλομένων ὠφελεῖν* entsprechen, so verlangt das *τῶν πλεῖστ' εἰδότων* als Gegensatz die Betonung der Jugend des Autors. Nach Aristoteles 1378 a 9 muß, wer einen Rat geben will, *φρόνησις καὶ εὔνοια* besitzen, und Anaximenes schreibt p. 69, 14 H. dem Jüngling vor: *ῥητέον δὲ καὶ ὡς εἰ μήπω καθ' ἡλικίαν τὸ φρονεῖν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν καὶ ἐπιμέλειαν.* Endlich hat Münscher gewiß recht, wenn er G. g. A. 1907, S. 775[2] sagt: „Den Interpolator möchte ich kennen lernen, der die sonst nirgends

bezeugte Tatsache, daß Polykrates der ältere Mann und jüngere Rhetor war, interpoliert [1].“ Auch Gomperz hält die im Urbinas fehlenden Worte ausdrücklich fest (S. 193). Dann ist es aber doch unmöglich, die Rede später als etwa 385 anzusetzen. Oder sollen wir wirklich glauben, ein Mann von 64 Jahren habe es für nötig gehalten, sich wegen seiner Jugend zu entschuldigen [2])?

Dann ist es aber natürlich auch ausgeschlossen, daß Isokrates im Busiris auf unsere Politeia anspielt. Dagegen würde sich auch ein sachliches Bedenken erheben. Isokrates sagt § 17 nicht etwa: „Die ägyptischen Einrichtungen entsprechen dem philosophischen Ideale“, sondern er erklärt ausdrücklich: „Die angesehensten Philosophen geben den ägyptischen Einrichtungen den Vorzug.“ Wie kann er das, wenn er unsre Politeia meint? Hier wird von der ägyptischen Verfassung nie gesprochen, das Volk wird nur einmal beiläufig erwähnt. Wir können diese Schwierigkeiten auch nicht mit Teichmüller und Joel in der Weise heben, daß wir beim Isokrates nur ein verleumderisches Lob sehen. Der unbefangene Leser wird davon bei Isokrates nichts spüren, und hätte Isokrates wirklich andeuten wollen, Plato habe in seinem Idealstaat nur die ägyptischen Einrichtungen kopiert, so hätte er seiner ganzen Art nach diese Tendenz gewiß nicht in einer beiläufigen Bemerkung versteckt. Sicher hätte er dann auch nicht seiner Polemik die Spitze dadurch abgebrochen, daß er die Spartaner in denselben Vorwurf einschloß; schwerlich auch hätte er im selben Atemzuge Plato den angesehensten Philosophen genannt.

Namentlich muß man aber beachten, daß Isokrates keineswegs der einzige ist, der Beziehungen zwischen Platos Idealstaat und Ägypten annimmt. Teichmüller und Joel haben ganz richtig eine Stelle Krantors herangezogen, der erwähnt, Plato sei von seinen Zeitgenossen damit verspottet worden, er habe den Idealstaat aus Ägypten entlehnt [3]). Ebenso sehr muß man aber betonen, daß

[1]) Zuerst waren wohl die Worte *τῶν πρεσβ. οὐδὲ* vor *τῶν οἰκ.* ausgefallen, worauf dann *νεώτερος ὢν καὶ* von einem Kenner isokrateischen Stiles gestrichen wurde.

[2]) Auch der Hinweis auf die Uneinnehmbarkeit Ägyptens zwingt uns nicht, mit Ed. Meyer § 906a bis in die siebziger Jahre hinabzugehen. Er ist mindestens nach dem erfolglosen Kampfe der Perser gegen Akoris (nach Meyer 385—3, nach Judeich schon 389—7) verständlich, war aber für den Rhetor überhaupt gerechtfertigt, wenn Ägypten 10—15 Jahre seine Unabhängigkeit behauptet hatte.

[3]) Im Phaidros beruft sich Sokrates für die Verwerfung der Schrift auf den Ägypter Theuth. und als Phaidros diesen Autor von Sokrates' Lehre etwas

auch Männer, die Plato nahestanden, die Ähnlichkeit hervorheben. Ausdrücklich tut das Aristoteles in der Politik 1329 b 2. Aber auch wenn Dikaiarch fr. 7 im Anschluß an diese Aristotelesstelle vom ägyptischen König Sesonchosis — so nennt er Aristoteles' Sesostris — erzählt, er habe das Gesetz gegeben, *ὥστε μηδένα καταλιπεῖν τὴν πατρῴαν τέχνην· τοῦτο γὰρ ᾤετο ἀρχὴν εἶναι πλεονεξίας*, oder wenn die Theoretiker der hellenistischen Zeit die platonischen Gedanken auf den ägyptischen Kastenstaat übertragen [1]), so ist das ein Zeichen,

komisch findet, verweist Sokrates ihm das. Die Alten kümmerten sich nicht darum, wer etwas sagte, sondern ob das Gesagte wahr sei: *σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει* (275 b). Daß Plato bei diesem Ausfall eine besondere Absicht hat, scheint der Zusammenhang anzudeuten. Man könnte sich vorstellen, daß er durch den im Text angegebenen Vorwurf veranlaßt war.

[1]) Am deutlichsten tut das bekanntlich Hekataios von Teos. Schon Diod. I, 28, wo in direkter Weiterbildung von Platos Timaios die Athener als Kolonisten von Saïs bezeichnet und ihre drei alten Stände mit den platonisch-ägyptischen Kasten parallelisiert werden, geht wohl auf Hekataios zurück. Sicher ist das der Fall bei I, 73—4, wo wieder die platonische Dreiteilung der Kasten auftritt und der Segen der Arbeitsteilung nicht genug in platonischen Tönen gerühmt werden kann. Und ebenso hören wir Hekataiòs, wenn wir I, 98 lesen: *καὶ Λυκοῦργον καὶ Πλάτωνα καὶ Σόλωνα* (man denke wieder an den Timaios!) *πολλὰ τῶν ἐξ Αἰγύπτου νομίμων εἰς τὰς ἑαυτῶν κατατάξαι νομοθεσίας* (vgl. zum Ganzen Schwartz in der Realenz. V, Sp. 670 ff., Jacoby ebendort VII, Sp. 2763). Auch in der Schilderung, die Strabo XVII, p. 787 von den drei Kasten der ägyptischen Monarchie gibt, schimmern die platonischen Farben durch, freilich unter einer Übermalung, die teilweise Hekataios' Hand (vgl. Diod. I, 73) verrät. Von Hekataios ist wie sonst (Jacoby Realenz. VI, Sp. 969) auch hier Euemeros in der Schilderung der Verfassung von Panchaia beeinflußt.

Es lohnt sich, die verschiedenen Einteilungen zusammenzustellen:

1. Herodot II, 164	*ἱρέες μάχιμοι*	*βουκόλοι συβῶται*	*κάπηλοι ἑρμηνέες κυβερνῆται*
2. Hippodamos:	*τεχνῖται*	*γεωργοί*	*τὸ προπολεμοῦν καὶ τὰ ὅπλα ἔχον*
3. Plato Rep.	*ἄρχοντες*	*φύλακες, ἐπίκουροι* (urspr. *μάχιμοι?*)	*γεωργοὶ δημιουργοί*
4. Plato Tim.	*ἱερεῖς*	*μάχιμοι*	*γεωργοὶ νομεῖς θηρευταὶ δημιουργοί*
5. Isokrates' Bus.	*ἱερεῖς*	*μάχιμοι*	*γεωργοὶ τεχνῖται*
6. Diod. I, 28	*ἱερεῖς*	*μάχιμοι = γεωργοί*	*δημιουργοί*
7. Hekataios b. Diod. I, 73	*ἱερεῖς*	*βασιλεῖς*	*οἱ μάχιμοι καλούμενοι*
	νομεῖς	*γεωργοί*	*τεχνῖται*
8. Strabo p. 787	*ἱερεῖς*	*στρατιῶται*	*γεωργοί*
9. Euemeros (Diod. V, 45)	*ἱερεῖς* (*προσκειμένων τ. τεχνιτῶν*)	*στρατιῶται* (*προσκειμ. τ. νομέων*)	*γεωργοί*

Nr. 1, 4—8 schildern Ägypten, 2—3 den Idealstaat, 9 Panchaia.

daß man gewöhnt war, Platos Idealstaat und den Kastenstaat in Zusammenhang zu bringen.

Sollen diese Männer alle von Isokrates oder einem andren Gegner Platos abhängig sein? Nein, wenn Freund und Feind gleichmäßig diese Parallele zogen, die doch auch wir in gewissen Grenzen als berechtigt anerkennen müssen, so kann kein andrer als Plato selbst den Anlaß geboten haben. Krantors Notiz ist uns im Kommentar des Proklos zum Tim. p. 20d (II p. 76, 2D) erhalten. In dieser Timaiosstelle leitet Plato die Fiktion des Idealstaates Urathen durch die Erzählung ein, wie Solon nach Ägypten kommt und dort von den Priestern erfährt, in Athen hätten in grauer Vorzeit dieselben Einrichtungen bestanden, die noch jetzt in Ägypten zu finden seien. Als solche nennt Plato die Sonderung der Bevölkerung in Priester-, Krieger- und Erwerbsstand, die scharfe Abgrenzung auch innerhalb des Gewerbslebens, die wissenschaftliche Ausbildung des Priesterstandes. Sehen wir von einer kleinen Notiz über die Bewaffnung ab, so sind es dieselben Züge, die Isokrates hervorhebt. Ja, selbst in Einzelheiten sind Übereinstimmungen zu bemerken. Denn wie Isokrates § 21 auf die Scheidung der Stände den Satz folgen läßt: *καὶ μὲν δὴ καὶ τῆς περὶ τὴν φρόνησιν ἐπιμελείας εἰκότως ἄν τις ἐκεῖνον αἴτιον νομίσειεν*, so sagt Plato genau an der entsprechenden Stelle: *τὸ δ' αὖ περὶ τῆς φρονήσεως ὁρᾷς που τὸν νόμον τῇδε ὅσην ἐπιμέλειαν ἐποιήσατο* (24b), und bei beiden wird in der Wissenschaft neben der eigentlichen Philosophie die Medizin hervorgehoben (Isokr. 22, Tim. 21c).

Dazu kommen Ähnlichkeiten im Wortlaut bei einzelnen Stellen [1]). Wichtiger ist eine scheinbare Kleinigkeit. Während nämlich im Staat und in der Einleitung des Timaios die Krieger stets als *φύλακες* oder *ἐπίκουροι* bezeichnet werden, erscheint hier plötzlich das jonische Wort *μάχιμοι*, das auch bei Isokrates § 18 steht. Es ist das Wort,

---

[1]) Isokr. 15 *μετὰ δὲ ταῦτα διελόμενος χωρὶς ἑκάστους τοὺς μὲν κτλ.* Tim. 17c *ἆρ' οὖν οὐ τὸ τῶν γεωργῶν . . πρῶτον ἐν αὐτῇ χωρὶς διειλόμεθα ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ τῶν προπολεμησόντων*; — Isokr. ib. *τοὺς δὲ τὰ περὶ τὸν πόλεμον μελετᾶν ἠνάγκασεν* Tim. 24a *οἷς οὐδὲν ἄλλο πλὴν τὰ περὶ τὸν πόλεμον ὑπὸ τοῦ νόμου προσετάχθη μέλειν.* — Von den Angehörigen des Herrscherstandes sagt Plato Tim. 18b, *ἐλέχθη ζῆν . . ἐπιμέλειαν ἔχοντας ἀρετῆς διὰ παντός, τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων ἄγοντας σχολήν.* Mit denselben beiden Termini sagt das Isokrates 21 von den ägyptischen Priestern. Vgl. Aristoteles Met. 981b 23: *περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.*

das Herodot für die ägyptische Kriegerkaste und auch sonst oft brauchte, und das bei Aristoteles, Hekataios, Plutarch Lyk. 4 u. a. wiederkehrt. Plato verwendet es im Timaios zweimal (24a 25d) und setzt es im Kritias p. 110c bewußt für den früheren Terminus ein, wenn er sagt, von den *μάχιμοι* solle gelten, *ὅσα περὶ τῶν ὑποτεθέντων φυλάκων ἐρρήθη*[1]. Erwähnt sei dabei noch, daß der Kritias von einem Philosophenstande nichts weiß, wohl aber eine Kriegerkaste kennt. Denn nach einer sicheren Konjektur Hermanns[2]) wird den *μάχιμοι* und den Priestern die Akropolis als Wohnsitz getrennt vom dritten Stande angewiesen.

Wie ist nun das Verhältnis des Busiris zum Timaios aufzufassen? Daß Isokrates den Timaios benutzt, ist aus chronologischen Gründen ausgeschlossen; daß Plato auf seinem eigensten Gebiete an den Rhetor selbst im Wortlaut sich anlehnen soll, ist psychologisch undenkbar. Also sind beide einer früheren Darstellung gefolgt. Bei Plato ist es aber selbstverständlich, daß er dann hier wie im Anfange des Dialoges auf ein früheres Werk von sich selbst zurückgreift. Also hat er schon vor dem Timaios die ägyptischen Einrichtungen schon einmal in ähnlicher Weise besprochen. Diese Darstellung ist es, auf die Isokrates mit seiner Bemerkung über die Anerkennung der ägyptischen Einrichtungen anspielt. An bloß mündliche Vorträge zu denken, verbieten die wörtlichen Berührungen. So bleibt nur die Annahme übrig, daß Plato selbst in einer ersten Ausgabe des Staates etwa einleitungsweise auf Ägypten hingewiesen und dadurch selbst den billigen Spott über die Abhängigkeit vom Kastenstaat hervorgerufen hat.

Fassen wir nun erst einmal vorläufig das Ergebnis unserer Betrachtung zusammen: Der Anfang des Timaios setzt eine von unserer Politeia abweichende Form des platonischen Staates voraus, die nur die konkreten Vorschläge für die Gestaltung des Staates enthielt. Ein Werk genau desselben Charakters müssen wir nach den Anspielungen des Isokrates im Busiris vermuten, nur daß dieser das Paradoxon der Frauen- und Kindergemeinschaft bei der Schilderung der ägyptischen Zustände wegließ. Der Burisis zeigt uns, daß Platos Werk am Anfang der achtziger Jahre all-

---

[1]) Als Adjektiv = „kriegerisch" steht es Menex 240a. Gleich „Kriegerschaft" ist *τὸ τῆς πόλεως μάχιμον* dann Legg. 830c.

[2]) 112b *καὶ πάντα ὅσα πρέποντ' ἦν τῇ κοινῇ πολιτείᾳ δι' οἰκοδομήσεων ὑπάρχειν αὐτῶν τε καὶ τῶν ἱερέων* (*ἱερῶν* codd., doch vgl. den Gegensatz *αὐτῶν*).

gemein bekannt war. Daß hierzu die Vorstellung über Platos Entwicklung, die wir durch die Analyse des Gorgias gewinnen, die Angaben des siebenten Briefes, die psychologischen Erwägungen und die Notiz des Gellius stimmen, bedarf keines Wortes mehr.

Als Kleinigkeit sei noch erwähnt, daß im Phaidros, der nicht hinter die Mitte der achtziger Jahre fallen kann (vgl. den Aufsatz über diesen Dialog), Plato der Gedanke der Philosophenherrschaft doch wohl vertraut ist, wenn ihm ein *φιλόσοφός τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν* am höchsten steht (252e)[1]).

Nachdem wir uns so den Boden geebnet haben, können wir schließlich noch an ein Problem herantreten, an das Verhältnis der Ekklesiazusen zu Plato. Freilich ist ja von den verschiedensten Seiten behauptet worden, man dürfe dieses Problem überhaupt nicht mehr aufwerfen. So hat sich Ivo Bruns in dem schönen Aufsatz über die Frauenemanzipation in Athen (jetzt in seinen Reden und Vorträgen gedruckt) ausgesprochen, indem er auf die große Rolle hinwies, die die Frauenfrage schon im 5. Jahrhundert in Athen gespielt hat. Vom Standpunkt des Nationalökonomen aus hat ferner Dietzel in der Ztschr. f. Lit. u. Gesch. d. Staatsw. I unwiderleglich gezeigt, daß der von Aristoteles verspottete Kommunismus des Proletariats, das nur nach individuellem Genusse strebt, völlig verschieden ist von dem platonischen Sozialismus, der Verzicht auf den Genuß verlangt, und z. B. Pöhlmann erklärt daraufhin in seiner Gesch. d. soz. Frage I, S. 392[4] die Frage für endgültig erledigt. Aber mir scheint, daß man dabei doch wichtige Punkte übersehen hat.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Komposition der Ekklesiazusen. Sie erinnert zunächst an den Bau der älteren Stücke, wo die eigentliche Entwicklung der Handlung vor der Parabase zu Ende geführt wird und die zweite Hälfte nur die Probe aufs Exempel bringt. Denn auch hier ist das Anfangsmotiv, das Streben der Frauen nach der Herrschaft im Staate, in der Mitte des Stückes, wo früher die Parabase stand, erledigt, da die Frauen ihr Ziel erreicht haben. Wir könnten also eine Fortsetzung etwa in der Art der Acharner erwarten, wo die lustigen Szenen nach der Parabase uns die Segnungen von Dikaiopolis' Friedensschluß vorführen. Das Überraschende in den

---

[1]) Vgl. Rep. 474c *τοῖς μὲν προσήκει φύσει ἅπτεσθαί τε φιλοσοφίας ἡγεμονεύειν τ' ἐν πόλει.*

Ekklesiazusen ist aber nun, daß der zweite Teil plötzlich ein ganz neues Motiv bringt. Von 571 an entwickelt Praxagora als Regierungsprogramm den Kommunismus und verteidigt diesen geschickt gegen alle Angriffe; und der Rest des Stückes zeigt uns, daß die Verwirklichung des Programmes zwar auf Schwierigkeiten stößt, aber schließlich doch das Schlaraffenland auf Erden herbeiführt.

Der Kommunismus bildet ein ganz neues Motiv, das mit der Frauenherrschaft an sich nicht das geringste zu tun hat. Denn warum grade die Frauen, deren konservativen Sinn Aristophanes rühmt, die alles treiben *ὥσπερ καὶ πρὸ τοῦ*, diese die ganze Lebensordnung umstürzende Neuerung einführen müssen, ist wirklich nicht zu sagen. Das ganze Programm der Praxagora könnte ebenso gut von ihrem ehrsamen Eheherrn entwickelt werden, und andrerseits haben z. B. die hübschen Szenen, wo Chremes mit der Ablieferung seines Eigentums wartet und noch einmal wartet, zum gemeinsamen Essen aber sehr pünktlich da ist, mit der Frauenherrschaft gar nichts zu schaffen. Verknüpft sind beide Motive nur durch die Liebesszenen des zweiten Teiles, wo die Frauen ihr Regiment ausnützen, um von der staatlichen Regulierung des Liebesgenusses ausgiebigen Gebrauch zu machen. Diese Szenen haben gewiß Dichtern wie Publikum den größten Spaß gemacht, aber wenn wir uns psychologisch erklären wollen, wie Aristophanes zur Verknüpfung beider Motive gekommen ist, müssen wir wohl weiter zurückgreifen.

Das Frauenproblem hatte Aristophanes schon zweimal mit Erfolg verwertet. Kein Wunder, daß ihm auch einmal der Gedanke der Frauenherrschaft aufblitzte. Eine Reihe amüsanter Szenen ergab sich ohne weiteres mit dem Streben nach der Übertragung des Regimentes. Aber wenn sie dieses inne hatten, was dann? Etwas Neues müssen sie natürlich einführen. Daß das sexuelle Moment nicht fehlen durfte, war selbstverständlich. So mochte Aristophanes zur Verstaatlichung der Liebe kommen. Von da aus führt eine Brücke zum Kommunismus des Besitzes, immerhin liegt diese Assoziation noch keineswegs nahe. Man möchte also an eine äußere Anregung denken.

Daß dabei die Frauenherrschaft den Ausgangspunkt, der Kommunismus nur das Hülfsmotiv bildet, zeigt nicht nur der Titel des Stückes und die ganze erste Hälfte, sondern die Be-

handlung der kommunistischen Ideen selber. Gewiß enthalten die „Saturnalien der Kanaille“ die treffendste Satire auf den Essens- und Liebeshunger des Proletariats. Aber wenn das Interesse des Dichters von vornherein an der kommunistischen Theorie gehaftet hätte, würde er sich schwerlich damit begnügt haben, Praxagora ihr Regierungsprogramm entwickeln zu lassen, ohne nachher auf diese Punkte zurückzukommen und zu zeigen, wie der Zukunftsstaat mit diesen Idealen aufräumt.

Bruns hat nun zweifellos recht, daß das Motiv der Frauenherrschaft aus den Debatten des 5. Jahrhunderts zu erklären ist. Für Aristophanes' Verhältnis zu Plato beweist das aber gar nichts. Denn da handelt es sich um die kommunistischen Ideen. Daß diese in den Köpfen von Blepyros und Chremes ganz anders aussehen als in Platos Sozialismus, ist Dietzel ohne weiteres zuzugeben. Aber eine Berücksichtigung Platos wäre dadurch nur ausgeschlossen, wenn man vom Komiker verlangen könnte, daß er eine wirkliche Satire gegen die Prinzipien von Platos Lehre schriebe. Tatsächlich ist es ihm doch nur um ein komisches Motiv zu tun. Und wenn heutzutage ein Witzblatt Späße über den Sozialismus macht, kümmert es sich wohl wirklich darum, ob die vorausgesetzte Praxis zu den Lehren von Marx und Lassalle stimmt, ob vom wissenschaftlichen Standpunkt die zu Grunde liegende Theorie individualistisch oder sozialistisch ist?

Vor allem geht aber Dietzel ebenso wenig wie Bruns auf den Punkt ein, der das eigentliche Problem bildet. Es kann nicht stark genug betont werden, daß es sich nicht um allgemeine Ideen handelt, die Aristophanes persifliert, sondern um eine Menge einzelner Gedanken, ja Wendungen, die er mit Plato auf dem Raum von hundert Versen gemeinsam hat[1]).

Aristophanes beginnt 590 mit dem Satze, daß alle alles gemeinsam haben sollen. Plato hat denselben Gedanken mit Bezug auf seine herrschenden Stände oft genug, bald positiv, bald negativ ausgedrückt[2]). Beide erklären als ihr Ziel, daß die Bürgerschaft eine wirkliche Einheit bilden, der Unterschied von Reich

[1]) Vgl. auch Teichmüller, Litt. Fehden I, S. 14ff.

[2]) 590 *κοινωνεῖν γὰρ πάντας φήσω χρῆναι πάντων μετέχοντας* — Tim. 110c (*τὸ μάχιμον ἔθνος ᾤκει*) *ἴδιον μὲν αὐτῶν οὐδεὶς οὐδὲν κεκτημένος, ἅπαντα δὲ πάντων κοινὰ νομίζοντες αὐτῶν* cf. Rep. 423e, 416d.

und Arm aufhören soll[1]). Beide wollen namentlich den Grund und Boden für gemeinsam erklären[2]). v. 614 kommt Aristophanes auf den Kommunismus der Liebe mit Worten, die an Rep. 457c erinnern, faßt aber natürlich den Satz in einem für ihn brauchbaren Sinne auf[3]). Besonders wichtig ist dann 635, wo Blepyros eine Frage aufwirft, mit der sich die Vertreter der freien Liebe meist nicht allzusehr abquälen, nämlich wie die Eltern ihre Kinder erkennen würden. Fast wörtlich stimmt er zu Plato, und beide Male erhält der neugierige Frager nicht etwa eine direkte Antwort, sondern die Erklärung, daß die Frage überflüssig ist. Die Begründung ist beide Male die gleiche[4]). 638 befürchtet Blepyros Mißhandlungen gegen die Eltern und wird damit beruhigt, daß diese jetzt bei den Altersgenossen als ihren Verwandten Schutz finden werden. Auch diese keineswegs so ganz selbstverständliche Gedankenfolge treffen wir bei Plato[5]). 657 erwartet Praxagora ebenso wie Sokrates 464d, daß nach Aufhebung des Privateigentums die Prozesse wegen Geldangelegenheiten aufhören werden. Sokrates fügt hinzu, daß das gleiche auch von den Klagen wegen Mißhandlung gilt. Auch diese Gedankenfolge hat

---

[1]) 591 *κἀκ ταὐτοῦ ζῆν καὶ μὴ τὸν μὲν πλουτεῖν τὸν δ' ἄθλιον εἶναι . . ἀλλ' ἕνα ποιῶ κοινὸν ἅπασιν βίοτον καὶ τοῦτον ὅμοιον* — Rep. 464d *ἀλλ' ἑνὶ δόγματι τοῦ οἰκείου πέρι ἐπὶ τὸ αὐτὸ τείνοντας πάντας εἰς τὸ δυνατὸν ὁμοιοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς εἶναι* cf. 462b und 551b *τὸ μὴ μίαν ἀλλὰ δύο ἀνάγκῃ εἶναι τὴν τοιαύτην πόλιν, τὴν μὲν πενήτων τὴν δὲ πλουσίων.*

[2]) 597 cf. Rep. 416d 419a.

[3]) Ar.: *καὶ ταύτας γὰρ κοινὰς ποιῶ τοῖς ἀνδράσι συγκατακεῖσθαι καὶ παιδοποιεῖν τῷ βουλομένῳ* — Plato: *τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς . . καὶ τοὺς παῖδας αὖ κοινούς.*

[4]) Ar.: *Πῶς οὖν οὕτω ζώντων ἡμῶν τοὺς αὑτοῦ παῖδας ἕκαστος*
ἔσται δυνατὸς διαγιγνώσκειν; — *Τί δὲ δεῖ; πατέρας γὰρ ἅπαντας*
τοὺς πρεσβυτέρους αὑτῶν εἶναι τοῖσι χρόνοισιν νομιοῦσιν.

Plato 461c: *Πατέρας δὲ καὶ θυγατέρας . . . πῶς διαγνώσονται ἀλλήλων;* — *Οὐδαμῶς, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλ' ἀφ' ἧς ἂν ἡμέρας τις αὐτῶν νυμφίος γένηται, μετ' ἐκείνην δεκάτῳ μηνὶ καὶ ἑβδόμῳ δὴ ἃ ἂν γένηται ἔκγονα, ταῦτα πάντα προσερεῖ τὰ μὲν ἄρρενα ὑεῖς τὰ δὲ θήλεα θυγατέρας, καὶ ἐκεῖνα ἐκεῖνον πατέρα* cf. 463c.

[5]) Ar. 641 *ἀλλ' ὁ παρεστὼς οὐκ ἐπιτρέψει· τότε δ' αὐτοῖς οὐκ ἔμελ' οὐδὲν*
τῶν ἀλλοτρίων ὅστις τύπτοι κτλ.

Plato 465a *καὶ μὴν ὅτι γε νεώτερος πρεσβύτερον οὔτε ἄλλο βιάζεσθαι ἐπιχειρήσει ποτὲ οὔτε τύπτειν . . . δέος (γὰρ) τὸ τῷ πάσχοντι τοὺς ἄλλους βοηθεῖν τοὺς μὲν ὡς ὑεῖς κτλ.* cf. 463c (keiner ist *ἀλλότριος*).

Aristophanes, wenn er auch den Gedanken selber witzig umbiegt[1]).

Wer diesem Tatbestande gegenüber sich mit der Ausflucht hilft, daß solche Gedanken damals „in der Luft lagen", der löst selber das Problem in Nebel auf, statt es konkret und scharf zu erfassen. Was wir eben betrachtet haben, sind doch nicht etwa allgemeine kommunistische Ideen, wie sie in den Köpfen einer unklaren Menge spuken, es sind Einzelheiten eines durchdachten und gegen Einwürfe gesicherten Programmes. Daß Aristophanes selber hier als Theoretiker auftritt und Plato sich dann später an ihn in Gedanken und Worten angelehnt hat, wird wohl niemand glauben. Also folgt Aristophanes selbst einem Theoretiker, und der kann nur Plato sein, der nach Aristoteles' ausdrücklicher Angabe (1266a 33) der einzige Politiker war, der die Frauengemeinschaft gefordert hat[2]). Daran daß Aristophanes Plato berücksichtigt, würde ja auch niemals ein Mensch gezweifelt haben, wenn nicht die chronologischen Gründe scheinbar dagegen gesprochen hätten. Daß diese Gründe tatsächlich nicht vorliegen, haben wir gesehen. Um 390 muß eine platonische Politeia vorgelegen haben, die grade die bei Aristophanes vorausgesetzten konkreten Vorschläge enthielt. Von einer Polemik gegen Plato ist dabei in den Ekklesiazusen natürlich keine Rede. Ganz abgesehen davon, daß Platos Gedanken tatsächlich nicht widerlegt werden, träfe man hier den Sinn der Komödie nicht, wenn man eine aus sachlichen Gründen geführte Satire annähme. Die Sache liegt einfach so: Aristophanes brauchte für seine Frauenkomödie ein Hilfsmotiv. Mit welchem Vergnügen er Platos tiefernste Ausführungen über die Frauenfrage gelesen haben wird, kann man sich vorstellen. Aber vor allem hatte er jetzt, was er für das Stück brauchte. Daß er in seiner Komödie für den sozialistischen

---

[1]) Ar. 657 *'Αλλ' οὐδὲ δίκαι πρῶτον ἔσονται.*
τοῦ γάρ, τάλαν, οὕνεκ' ἔσονται . . .
ἐν τῷ κοινῷ πάντων ὄντων;
663 *Τὴν αἰκίας οἱ τύπτοντες πόθεν ἐκτείσουσιν;*
Plato 464d *τί δέ; δίκαι τε καὶ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐκ οἰχήσεται ἐξ αὐτῶν . . . διὰ τὸ μηδὲν ἴδιον ἐκτῆσθαι;*
464e *καὶ μὴν . . οὐδ' αἰκίας δίκαι δικαίως ἂν εἶεν ἐν αὐτοῖς.*

[2]) Aus diesem Grunde kommt auch die von H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik S. 181 erwogene Möglichkeit, Protagoras habe die von Aristophanes verzerrten Ideen vertreten, nicht in Betracht.

Verzicht auf den Genuß das Recht auf den Genuß einsetzte, ergab sich von selbst durch die Rücksicht auf die komische Wirkung. Natürlich wurden damit Platos politische Ideen ins Lächerliche verkehrt. Das werden die Gebildeten auch gewußt haben. Aber Plato war kein Mann wie Euripides, der keinen Spaß verstand. Ein *μισῶ γελοίους, οἵτινες τήτει σοφῶν ἀχάλιν' ἔχουσι στόματα* (fr. 492), lag ihm fern, wenn er auch 452b *τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα* in der ernsten Debatte nicht mitreden lassen will, und falls der Dichter Gelegenheit hatte, den Sieg seines Stückes zu feiern, wird auch Plato auf dem Symposion nicht gefehlt und beim Becher Wein weidlich über den weiblichen Sokrates gelacht haben.

Für die Aufführung der Ekklesiazusen hat Ed. Schwartz (Rostocker Index 1893) mit Recht geltend gemacht, daß Aristophanes in v. 202 und 356 auf die durch Thrasybul vereitelten Friedensverhandlungen anspielt. Durch das Philochoroszitat im Didymoskommentar zu Demosthenes col. 7, 19 wissen wir jetzt, daß diese 392/91 stattgefunden haben. Demnach sind die Ekklesiazusen an den Lenäen 391 oder 390 aufgeführt. Kurz vorher muß Platos erste Politeia entstanden sein.

Wenn aber dieses Ergebnis Anspruch auf Glaubwürdigkeit haben soll, müssen wir noch zu erklären versuchen, was Plato dazu bewogen hat, verhältnismäßig so schnell seinen ersten Staatsentwurf durch einen zweiten zu ersetzen. Natürlich kommt da die ganze schnelle Weiterentwicklung seiner Gesamtanschauung in Betracht. Ein Punkt scheint mir aber besonders zur Erklärung geeignet.

Für die Staatstheorie, wie sie in unserer Politeia dargestellt wird, ist nichts charakteristischer als die Verbindung von Sozial- und Individualethik, der Parallelismus von Staat und Individuum, die beide die gleiche Gliederung in drei Teile aufweisen und ihre Vollkommenheit erreichen, wenn zwischen den drei Teilen völlige Harmonie herrscht. Hier liegt ein bisher, so viel ich sehe, nicht gewürdigtes Problem vor, das für die Entwicklung nicht bloß der Staatstheorie Platos von großer Bedeutung ist.

Die Dreiteilung des Staates und die der Seele liegen doch auf so verschiedenen Gebieten, daß sie nicht auf eine einheitliche Gedankenkonzeption zurückgeführt werden können. Andrerseits können so parallele Gliederungen auch nicht unabhängig von ein-

ander sein. Die Frage ist also: von welcher Konzeption ist Plato ausgegangen? Hat er zuerst die Dreiteilung der Seele oder die des Staates konzipiert?

Zur Entscheidung der Frage dürfen wir uns natürlich nicht darauf berufen, daß Plato selbst in der Politeia erst „die große Schrift" der staatlichen Verhältnisse lesen will, ehe er zur Seele des Individuums übergeht (368d). Denn das kann durch literarische Motive bedingt sein. Wichtiger ist, daß sich jedenfalls die Staatstheorie nicht ohne weiteres aus der psychologischen Dreiteilung ableiten läßt. Denn ohne Zweifel ist richtig, was Pöhlmann, Gesch. d. sozialen Frage II, S. 14ff. ausführt. Die grundlegende Forderung der Arbeitsleistung, auf der die ständische Gliederung beruht, entspringt aus rein politischen Erwägungen, nicht zum wenigsten aus einer Reaktion gegen das demokratische Prinzip, das dem Einzelnen die Fähigkeit zutraut, alles in einer Person zu sein, gegen die *πολυπραγμοσύνη*, wie sie sich unter der Herrschaft des Freiheits- und Gleichheitsprinzips breitmachte. Mit Recht hob Pöhlmann auch in seiner früheren Darstellung (Kommun. und Sozialismus I, S. 274ff.) hervor, daß aus diesen praktischen Erwägungen schon die sokratische Forderung der Fachkenntnisse für die Beamtenschaft hervorgegangen ist, und mit gutem Grunde bekämpfte er die Anschauung, daß die Lehre von der Arbeitsteilung erst nachträglich zur wissenschaftlichen Rechtfertigung der Ständegliederung hinzugefügt sei, als eine Ansicht, in der sich auf Kosten der historisch-politischen Auffassung eine einseitig spekulative Betrachtung geltend macht. Nicht von der Psychologie geht Plato aus: „Die Parallelisierung mit der Menschenseele erscheint als etwas Sekundäres: . . . sie will nur zeigen, daß das für die staatliche Ordnung schon vorher und auf selbständigem Wege gefundene Gerechtigkeitsideal seine Richtigkeit eben dadurch erweise, daß es auch mit demjenigen Sittlichkeitsprinzip übereinstimmt, welches als die Bedingung einer gesunden seelischen Konstitution, als individuelles Sittlichkeitsideal zu gelten habe. Die Staatslehre wird also hier nicht auf die Psychologie b e g r ü n d e t, sondern sucht in derselben nur die Bestätigung ihrer Ergebnisse."

Daß die psychologiche Dreiteilung aus der politischen abgeleitet ist, könnte man andrerseits schon deshalb annehmen wollen, weil sie anerkanntermaßen nicht aus rein psychologischen, sondern

aus ethischen Interessen hervorgegangen ist, wie sie sich ja ganz auf die ethisch wichtigen Funktionen beschränkt.

Wichtiger aber erscheint mir eins: sehr auffallend ist in unserer Politeia die Auffassung der Gerechtigkeit. Sie soll erwiesen werden als identisch mit der Gesundheit der Seele. Hier liegt gewiß eine Fortbildung der Anschauungen des Gorgias vor, wo von einer Dreiteilung der Seele noch keine Rede war, aber doch schon *τάξις* und *κόσμος* als der vollkommene Zustand, als die *ἀρετή* der Seele bezeichnet wurden (vgl. S. 156). Aber ist es nicht höchst merkwürdig, daß speziell die Gerechtigkeit mit dieser Gesundheit der Seele identifiziert wird? Ganz abgesehen von der bekannten Schwierigkeit, daß sich die Scheidung von Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung bei Plato nur schwer durchführen läßt: muß nicht jeder bei dieser Auffassung der Gerechtigkeit gerade das Moment vermissen, das für ihr Wesen als bestimmend gilt? Die Gerechtigkeit betätigt sich doch in der Beziehung zu den Mitmenschen, und gerade diese wird außer acht gelassen, wenn die Gerechtigkeit ausschließlich als innerseelische Harmonie gefaßt wird. Es kann auch nicht etwa die Rede davon sein, daß die hellenische Denkweise von der unseren abwiche. Auch dem Griechen ist die Gerechtigkeit die Tugend, die dem Nächsten sein Recht widerfahren läßt. Am bezeichnendsten ist Aristoteles. Denn wenn wir auch einen gewissen Einfluß Platos darin spüren, daß er neben der Gerechtigkeit im engeren Sinne eine weitere anerkennt, die im Grunde mit der moralischen Tugend überhaupt identisch ist und die Grundlage der staatlichen Gemeinschaft bildet (Nik. Eth. V, 1—3), so ist doch diese Gerechtigkeit für ihn die Tugend eben nur insofern, als sie sich im Verhältnis zum Mitmenschen äußert (*ἀρετὴ μέν ἐστιν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον* 1129b26, vgl. 1130a13). Und ebenso sagt er nach der Charakterisierung der speziellen Gerechtigkeit nochmals 1130b1: *ἄμφω γὰρ ἐν τῷ πρὸς ἕτερον ἔχουσι τὴν δύναμιν*[1]). Die platonische Auffassung der Gerechtigkeit erscheint ihm so gekünstelt, daß er sie in einer kurzen Schlußbemerkung abfertigt;

[1]) So auch schon im Dialog über die Gerechtigkeit, falls fr. 85 wirklich aus diesem stammt. Jedenfalls paßt es zu dieser Auffassung der Gerechtigkeit, wenn er dort zu zeigen suchte, daß diese aufgehoben wird, sobald man bei der Bestimmung des Lebenszieles von egoistischen Trieben, von der Lust ausgeht (fr. 86). Vgl. Bernays Dial. d. Aristoteles 49.

diese Gerechtigkeit kann nach ihm nur *κατὰ μεταφορὰν καὶ ὁμοιότητα* so genannt werden (1138b6)[1].

Wie ist nun Plato dazu gekommen, diese natürliche Beziehung auf den Mitmenschen zu ignorieren? Ich glaube, es gibt nur eine Erklärung. Wenn er sich gewöhnt hatte, den Staat als dreifach gegliederten Organismus zu betrachten, so lag für ihn die Frage nahe, worin die Vollkommenheit, die *ἀρετή* des Staates bestehe. Nahe genug lag es auch, jedem der einzelnen Stände eine der bekannten Kardinaltugenden zuzuweisen. Wichtiger aber für die Vollkommenheit des Staates war es noch, daß die Arbeitssphären der Stände innegehalten wurden, und so hat er in dieser Innehaltung die Gerechtigkeit des Staates gesehen. Hier schwebte noch der Begriff der Gerechtigkeit vor, sofern es sich um das gegenseitige Verhältnis der Stände zueinander handelte. Verloren ging dieser erst, als Plato die Parallele mit dem Individuum zog und auch die individuelle Gerechtigkeit nach der Analogie der staatlichen auffaßte.

Schon das weist darauf hin, daß die Dreiteilung der Seele aus der Dreiteilung des Staates abgeleitet ist. Die Entscheidung bringt aber erst eine andre Erwägung. Wir müssen uns doch fragen, ob wir zu der Zeit, wo Plato seine Theorien aufstellte, schon die eine oder die andere der beiden Dreiteilungen als bekannt voraussetzen dürfen. Hier ist nun gar kein Zweifel möglich. Schon der erste Staatstheoretiker, Hippodamos von Milet, hat als echter Pythagoreer unter dem Banne der Zahl, und zwar der Dreizahl gestanden, und als Städtebauer hat er den Plan des Staates mit ebenso klarer architektonischer Gliederung entworfen wie den Bebauungsplan des Piräus. Drei Arten von Gesetzen gibt es in seinem Staate, in drei Teile wird Grund und Boden geteilt, drei Stände gliedern die Bevölkerung, *ἐποίει γὰρ ἓν μὲν μέρος τεχνίτας. ἓν δὲ γεωργούς· τρίτον δὲ τὸ προπολεμοῦν καὶ τὰ ὅπλα ἔχον* (Arist. Pol. 1267b 31).

Daß Plato diesen Vorgänger kannte, so gut wie Aristoteles und die Theoretiker der hellenistischen Zeit[2]), wird man ohne

---

[1]) Auch Chrysipp verwarf Platos Auffassung der Gerechtigkeit: *εἶναι γὰρ πρὸς ἕτερον, οὐ πρὸς ἑαυτὸν τὴν ἀδικίαν* (bei Plut. Stoic. rep. 16).

[2]) Mindestens Hekataios scheint ihn zu kennen, wenn er Diod. I, 73 eine besondere Dreiteilung des Grund und Bodens neben der Dreiteilung der Bevölkerung vornimmt (vgl. zu S. 220[1]).

weiteres annehmen. Dann war aber auch die Dreiteilung der Stände für ihn gegeben. Er hat sie allerdings völlig umgestaltet, indem er als eine besondere Gruppe die sachkundigen Leiter des Staates faßte, aber festgehalten hat er sie doch, indem er Hippodamos' *τεχνῖται* und *γεωργοί* zu einer Klasse vereinigte (*τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς* 415a 415c, und direkt an Hippodamos klingt es an, wenn er Tim. 17c sagt: *ἆρ' οὖν οὐ τὸ τῶν γεωργῶν ὅσαι τε ἄλλαι τέχναι πρῶτον ἐν αὐτῇ χωρὶς διειλόμεθα ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ τῶν προπολεμησόντων*;

Dagegen fehlt für die Dreiteilung der Seele bei den Früheren jeder Anknüpfungspunkt, und Plato selber ist in den Schriften der neunziger Jahre von jeder Einteilung der Seele weit entfernt. Am deutlichsten haben wir das beim Gorgias gesehen, wo er 493a *τῆς ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσίν* erwähnt, ohne daraus irgend welche psychologische Folgerung zu ziehen. Entscheidend für unsere Frage ist der Phaidon. Wenn dort 78a der Unsterblichkeitsbeweis damit beginnt, daß die einfache Seele in Gegensatz zu den zusammengesetzten Dingen gestellt wird, so ist für jeden Unbefangenen selbstverständlich, daß die Dreiteilung der Seele für Plato noch nicht existiert. Man sucht ja dieser Tatsache dadurch aus dem Wege zu gehen, daß man erklärt, Plato habe hier nur die Unsterblichkeit des vernünftigen Seelenteiles gemeint. Aber Plato hätte doch geradezu absichtlich seinem Beweise die Kraft genommen, wenn er nicht durch eine kurze Klarstellung die notwendigen Bedenken seiner Leser hinweggeräumt hätte. Daß er eine solche Klarstellung durchaus nicht verschmäht, zeigt uns ja deutlich das zehnte Buch des Staates, wo er gerade deshalb die Unsterblichkeitsfrage noch einmal aufnimmt, weil die Dreiteilung der Seele gegen die Beweise des Phaidon, besonders gegen den Beweis aus der Einfachheit bedenklich machen konnte[1]). Wie er es dort für notwendig hält, zu zeigen, daß die niederen Seelenvermögen dem wahren, einfachen Wesen der Seele fremd sind, so hätte er es sicher schon

---

[1]) Es ist doch ganz offensichtlich, daß Plato auf den Beweis Phaidon 78a (*ἆρ' οὖν τῷ μὲν συντεθέντι τε καὶ συνθέτῳ ὄντι φύσει προσήκει τοῦτο πάσχειν, διαιρεθῆναι ταύτῃ ᾗ περ συνετέθη· εἰ δέ τι τυγχάνει ὂ ἀσύνθετον κτλ.*) direkt zurückverweist, wenn er Rep. 611b Sokrates den Selbsteinwurf machen läßt: *οὐ ῥᾴδιον ἀίδιον εἶναι σύνθετόν τε καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή.* Und wenn Sokrates dann fortfährt: *ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν,* und dann den Einwand aus

im Phaidon getan, hätte er damals die Dreiteilung der Seele schon gekannt [1]).

Sollte aber hier noch ein Zweifel bleiben, so läßt sich von anderer Seite her zeigen, daß zwischen Phaidon und Staat die Entwicklung Platos von der einheitlichen Auffassung der Seele zur Dreiteilung liegt. In dem Abschnitt, wo Plato die Auffassung der Seele als Harmonie des Leibes widerlegt, macht er p. 94b geltend, daß die Seele die Herrschaft über den Leib hat, und fragt nun: *πότερον συγχωροῦσαν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα πάθεσιν ἢ καὶ ἐναντιουμένην; λέγω δὲ τὸ τοιόνδε, οἷον καύματος ἐνόντος καὶ δίψους ἐπὶ τοὐναντίον ἕλκειν, τὸ μὴ πίνειν, καὶ πείνης ἐνούσης ἐπὶ τὸ μὴ ἐσθίειν, καὶ ἄλλα μυρία που ὁρῶμεν ἐναντιουμένην τὴν ψυχὴν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα· ἢ οὔ;* Hier wird also der Kampf, ob man den Durst stillen soll, so aufgefaßt, daß die Seele das Trinken verbietet, während der Leib danach strebt, den Durst zu löschen. Die Begierde fällt dem Leibe zu. Und so ist es im ganzen Dialoge: Überall liegt ein ethischer Gegensatz zwischen Leib und Seele vor, und der Seele werden dabei die intellektuellen Fähigkeiten zugewiesen, dem Leibe die Sinne [2]) und die Begierden und Lüste (66d *τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι* 82c *τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν* 65a *τῶν ἡδονῶν αἳ διὰ τοῦ σώματός εἰσιν* 114e *τὰς ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα* u. ö. Leissner S. 18). Es ist genau dieselbe naive Psychologie oder, richtiger gesagt, derselbe Mangel an Psychologie, den wir bei Xenophon treffen, der auch ständig von *αἱ διὰ τοῦ σώματος ἡδοναί* spricht [3]). Die Stellen habe ich schon S. 157 [2] angeführt und dort

---

der *σύνθεσις* damit widerlegt, daß die Teilbarkeit nur der irdischen Verbindung mit dem Leibe entspringt, das wahre Wesen der Seele aber einfach ist, so ist doch klar, daß Plato sagen will: Die Beweise des Phaidon für die Unsterblichkeit halte ich fest, und ich will hier nur einem Einwand begegnen, der aus der neugefundenen Dreiteilung der Seele erhoben werden könnte.

[1]) Über die platonische Psychologie handeln am besten Fr. Schulthess, Platonische Forschungen, und Leissner, Die platonische Lehre von den Seelenteilen. Münchener Diss. 1909. Gegen Leissner möchte ich nur betonen, daß auch im Timaios Platos Ansicht bleibt, daß die einfache Seele in ihrer Verbindung mit dem Leibe die niederen Funktionen entwickelt, die dann an verschiedenen Teilen des Körpers zur Erscheinung kommen. So hat schon Poseidonios die dichterische Darstellung Platos verstanden und sich zu eigen gemacht.

[2]) *τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ διὰ τοῦ σώματος τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι* 79c.

[3]) Das Entscheidende ist, daß hier eben noch keine psychologische Auffassung der Begierden usw. vorliegt und für Plato nur der Gegensatz Leib — Seele Interesse hat. Deshalb besagt es gar nichts, wenn Barwick, Comm. Jen. X p. 32

auch darauf hingewiesen, daß Plato im Gorgias denselben Standpunkt einnimmt. Verlassen hat er den erst, als er die Dreiteilung der Seele entdeckte, und nun ist es doch ganz gewiß kein Zufall, wenn er im Staate den Beweis für die Verschiedenheit der psychischen Funktionen gerade mit Berufung auf die Tatsache führt, die er im Phaidon als Symptom für den Gegensatz der einheitlichen Seele zum Leibe angesehen hatte: *Τοῦ διψῶντος ἄρα ἡ ψυχή, καθ' ὅσον διψῇ, οὐκ ἄλλο τι βούλεται ἢ πιεῖν· ... οὐκοῦν εἴ ποτέ τι αὐτὴν ἀνθέλκει διψῶσαν, ἕτερον ἄν τι ἐν αὐτῇ εἴη αὐτοῦ τοῦ διψῶντος; ... τί οὖν φαίη τις ἂν τούτων πέρι; οὐκ ἐνεῖναι μὲν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτῶν τὸ κελεῦον ἐνεῖναι δὲ τὸ κωλῦον πιεῖν* (Rep. 439c);[1])

Im Phaidon verweist Sokrates 94d darauf, daß auch sonst die Seele in Gegensatz zum Leibe tritt *ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὀργαῖς καὶ φόβοις ὡς ἄλλη οὖσα ἄλλῳ πράγματι διαλεγομένη* und führt als Beleg den Homervers an:

στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·
τέτλαθι δή, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

ἆρ' οἴει αὐτὸν ταῦτα ποιῆσαι διανοούμενον ὡς ἁρμονίας αὐτῆς οὔσης καὶ οἵας ἄγεσθαι ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος παθημάτων κτλ.; Im Staate schließt er seine Beweise für die Verschiedenheit von *θυμός* und *λογιστικόν* mit dem Zitat desselben Homerverses ab und sagt: *ἐνταῦθα γὰρ δὴ σαφῶς ὡς ἕτερον ἑτέρῳ ἐπιπλῆττον πεποίηκεν Ὅμηρος τὸ ἀναλογισάμενον ... τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ* (441b). Hier ist doch wohl kein Zweifel möglich, daß Sokrates sich selber korrigiert, so offensichtlich, wie er es gegenüber Äußerungen, die er an seinem Sterbetage getan hat, vermag[2]).

---

gegen Leissner einwendet, daß gelegentlich Plato auch von der Lust der Seele spricht. Mit seinen Argumenten könnte er auch bei Xenophon eine Einteilung der Seele erweisen. Vgl. die zweitnächste Anmerkung.

[1]) Der psychische Charakter des Durstgefühls ist schon vorher ohne ausführliche Begründung festgestellt (z. B. 437d *ἆρ' οὖν, καθ' ὅσον δίψα ἐστί, πλέονος ἄν τινος ἢ οὗ λέγομεν ἐπιθυμία ἐν τῇ ψυχῇ εἴη*;)

[2]) Es ist mir unverständlich, wie Barwick in seiner manches Gute enthaltenden Abhandlung über die Zeit des Phaidros (Comm. Jen. X) den Sinn unsres Abschnittes vollkommen verkennen konnte. Er sieht nämlich p. 32.3 grade hier den Hauptbeweis, daß Plato die Dreiteilung der Seele schon kennt. Schon 93c—e sei deutlich, daß Plato, wenn er die Tugend als eine Harmonie in der Seele betrachte, sich die Seele mehrteilig denke. Entscheidend sei dann 94c *νῦν οὖν οὐ πᾶν τοὐναντίον ἡμῖν φαίνεται ἐργαζομένη, ἡγεμονεύουσά τε ἐκείνων πάντων ἐξ*

Der Phaidon weiß also noch nichts von einer Dreiteilung der Seele. Er kann uns aber auch gerade zeigen, wie Plato zu dieser gekommen ist. Zweimal (68c und 82c) stellt er die Leute in Gegensatz, die der Seele und die dem Leibe alle Sorge widmen. Die einen sind die *φιλόσοφοι*, die anderen die *φιλοσώματοι.* Diese *φιλοσώματοι* aber zerfallen in zwei Klassen, die *φιλοχρήματοι* und die *φιλότιμοι.* Hier ist es klar, daß ihm drei Menschentypen geläufig sind, *φιλόσοφοι*, *φιλότιμοι*, *φιλοχρήματοι.* Es sind dieselben Typen, die wir auch Rep. 581d, 435e, 347b u. ö. finden und die dort in deutlicher Beziehung zu den drei Ständen des Staates stehen. Damit ist doch wohl der Beweis gegeben, daß Plato die Dreiteilung des Staates zuerst vertreten hat und von da erst zur Dreiteilung der Seele gekommen ist.

Wir können es verstehen, daß diese Entdeckung von dem Parallelismus zwischen Staat und Individuum ihm von ungeheurer Wichtigkeit gewesen ist, weil sie ihm die Bestätigung für die Richtigkeit seiner politischen Theorien zu liefern schien. Daß er nun den Plan faßte, seine früher rein praktisch begründete Darstellung des Idealstaates auf eine ganz andre Grundlage zu stellen, wird uns nun wohl auch verständlich. So ist er zu dem zweiten Entwurf der Staatslehre, unserer heutigen Politeia gekommen, für die die Verbindung von Sozialethik und Individualethik charakteristisch ist.

ὧν φησί τις αὐτὴν εἶναι. καὶ ἐναντιουμένη ὀλίγου πάντα διὰ παντὸς τοῦ βίου καὶ δεσπόζουσα πάντας τρόπους. „*Distinctius, opinor, quam hic fit, dici omnino non potest animum ex partibus constare. Atque anima si ἡγεμονεύειν dicitur ἐκείνων πάντων ἐξ ὧν φησί τις αὐτὴν εἶναι, apparet praeter ἡγεμονεύουσαν partem, quae quidem ipsa per se atque κατ' ἐξοχήν ut dicunt ψυχή vocatur, certe duas etiam esse quae reguntur.*" Tatsächlich ist doch für jeden, der interpretiert, klar, daß die Mehrheit von Teilen nur für den *τίς* gilt, von dem Plato redet, den Gegner, den er widerlegt. Die Auffassung der Seele als Harmonie würde eine Mehrzahl von Teilen voraussetzen. Aber Plato selber hat diese Auffassung nicht. Und der ganze Sinn des Abschnittes ist doch der, daß die Seele nicht als Harmonie vom Körper abhängig sein kann, weil sie ihn, den Körper, beherrscht und leitet. So haben wir ja den Gegensatz zwischen der gottähnlichen Seele und dem sterblichen Leibe auch schon an der Stelle, die auf unseren Beweis vordeutet, 80a. Was sollte denn da ein Hinweis darauf, daß innerhalb der Seele selber ein herrschender und mehrere dienende Teile existieren? Auf den aus diesem *πρῶτον ψεῦδος* stammenden Gesamtirrtum, daß Phaidon und Politeia hier in schönster Harmonie seien, brauche ich nicht weiter einzugehen. — Über die Rückdatierung der psychologischen Dreiteilung auf den Gorgias vgl. S. 156[3]. Sonst vgl. den Abschnitt über den Phaidon.

Natürlich hat er seine früheren Darlegungen in das neue Werk hineingearbeitet, und namentlich für 368—461 (473cd) dürfen wir dies vermuten. Aber wie stark die Umarbeitung im einzelnen war, kann niemand sagen. Deshalb kann auch die Sprachstatistik keine Gründe für oder wider unsere Annahme liefern.

In den siebziger Jahren wurde das neue Werk veröffentlicht. Damit war die erste Ausgabe überflüssig geworden. Exemplare von ihr gab der Verlag der Akademie natürlich nicht mehr aus. So verschwand sie aus dem Buchhandel, wie aus den Händen der Leser.

Einmal aber war diese erste Ausgabe nahe daran, aus der Versenkung emporgezogen zu werden. Das war nach Platos zweiter sizilischer Reise. Die alten Militärs am Hofe des jüngeren Dionys haben offenbar Plato entgegengehalten, beim ersten bewaffneten Konflikt werde die ganze Herrlichkeit des Idealstaates über den Haufen fallen. Das wurmte Plato, und er faßte den Plan, in einem besonderen Werke zu zeigen, wie der Idealstaat den Kampf gegen die größte materielle Macht bestehen würde. Die gegebene Form für dieses Werk war der Roman, der bestimmte geschichtliche Verhältnisse voraussetzen konnte. Diese Form bot noch einen Vorteil. Gleich den heutigen Sozialisten sah Plato die Notwendigkeit ein, im Zukunftsstaate neue Bildungsstoffe für die Jugend zu beschaffen. So sollten seine Gesetze nach der ausdrücklichen Angabe auf p. 811 die alten Lesebücher im Jugendunterricht verdrängen. Der gleiche Gedanke hat ihn aber wohl schon früher bestimmt, mit dem Kritiasroman die kosmogonische Dichtung des Timaios und noch zwei andere Werke zu einer Einheit zu verbinden, die ein Gegenstück zur tragischen Tetralogie bilden konnten[1]). Und wenn er dabei an erster Stelle die systematische Darstellung

[1]) Mir erscheint es sicher, daß der Kritias und damit die ganze Tetralogie vor den Politikos gehört, was auch nach der Sprachstatistik möglich ist (vgl. v. Arnim, Wiener S. B. 1912, S. 227). Im Kritias soll doch die Leistungsfähigkeit des Idealstaates gezeigt werden; er wird also noch als realisierbar gedacht. Wie kann er da hinter den Politikos oder gar die Gesetze fallen, wo Plato auf den Idealstaat ausdrücklich verzichtet? Die alte Legende, Plato sei durch den Tod an der Vollendung des Kritias verhindert worden, sollte man jedenfalls endlich fallen lassen, sogut wie die ähnlichen Geschichten, die sich an Aristoteles' als unfertig empfundene Werke knüpfen (vgl. Jäger, Studien z. Entstehungsgesch. d. Metaphysik 98). — Der Hermokrates sollte wohl als Parallele zum Kritias ein Bild geben, wie sich im Frieden das Leben des Idealstaates gestalten würde.

des Staatsideales bringen wollte, so empfahl sich schon aus äußeren Gründen die erste Ausgabe mit ihrem geringen Umfange für die Einfügung in die Tetralogie und für die Aufnahme in den Unterricht. Das innere Motiv aber, das ihn zu dieser zurückführte, war wohl eher der Umstand, daß dort die Anknüpfung an das geschichtlich Gegebene schon vorlag, die er für den Kritias brauchte. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß der erste Entwurf unverändert bleiben sollte, und gerade den Hinweis auf Ägypten hat er in den zweiten Dialog der neuen Tetralogie übernommen. Die ganze Ausführung des Planes ist aber nicht weit gediehen, weil der Idealstaat selber Platos Blicken entschwand. Schon der dritte Dialog blieb unvollendet, und schwerlich wird Plato zur Umarbeitung der ersten Politeia gekommen sein[1]). Sicherlich ist jedenfalls eine neue Ausgabe der ersten Politeia nicht erfolgt, und damit fiel diese endgültig der Vergessenheit anheim.

---

[1]) Auf die bekannte Nachricht, daß man in Platos Nachlaß den Anfang der Politeia vielfach korrigiert gefunden habe, möchte ich für unsere Frage kein Gewicht legen, da es sich dort um den Anfang der zweiten Ausgabe handelt.

Platos Stellung zur athenischen Demokratie.

X. Kritik des perikleischen Ideals. Plato und Thukydides.

Die Grundlage, auf der Plato seinen Idealstaat aufbaut, ist der strengste Sozialismus. Daß das Individuum unbedingt dem Ganzen sich unterzuordnen hat, ist für ihn selbstverständlich. Wenn die Interessen der Gesamtheit von den regierenden Ständen eine Gesellschaftsordnung verlangen, in der sie auf Familie und Eigentum verzichten müssen, so kommt die Frage, ob dieser Kommunismus für sie selber etwas Gutes bedeutet, durchaus erst in zweiter Linie. Auch wenn der Verzicht eine Entbehrung bedeutete, müßten sie ihn tragen. „Wenn ein Künstler eine Statue schafft, so bildet er das einzelne Glied nur so, wie dieses zum ganzen Körper paßt, und wenn wir hier einen Staat gründen, so sehen wir nicht darauf, daß ein Stand besonders glücklich wird, sondern daß der ganze Staat es ist" (Rep. 420). Nur das Interesse der Gesamtheit gilt. Gewiß wird die Eudämonie des Staates auch die des Individuums zur Folge haben. Aber sollten irgendwo die Interessen des Individuums in Gegensatz zu denen der Gesamtheit geraten, so müßten sie selbstverständlich zurücktreten. Darum regelt der Staat die Zeugung des Individuums so, wie sie für ihn zweckmäßig ist. Er überwacht die Erziehung, läßt aber auch dem Erwachsenen nicht freie Verfügung über seine Person, sondern stellt ihn an den Platz, wo er seine Kräfte im Interesse der Gesamtheit entfalten kann, und wacht streng darüber, daß die schärfste Arbeitsteilung durchgeführt wird, daß der Einzelne seine Sphäre nicht überschreitet, sondern seinem Berufe treu bleibt (*τὰ ἑαυτοῦ πράττει*) und nicht etwa seine Kräfte zersplittert, statt einseitig, aber dafür gründlich seine Kenntnisse und Fertigkeiten auszubilden.

An diesem Sozialismus hat Plato bis an sein Lebensende fest-

gehalten. Auch in den Gesetzen schärft er dem Bürger, der Testament machen will, ein: „Ich erkläre euch, daß weder eure Person noch euer Vermögen euch selber gehört, sie gehören dem ganzen Geschlecht, dem, das vor euch war wie dem das nach euch kommt, und in noch höherem Grade gehört das ganze Geschlecht und sein Vermögen dem Staate“ (923 a). Und wenn auch im Gesetzesstaate bei der Erziehung wie bei der Entwicklung und Entfaltung der Persönlichkeit größerer Spielraum gelassen wird, so wird um so schärfer hervorgehoben, daß im geordneten Staatswesen auch das Privatleben streng nach den Interessen der Gesamtheit geregelt und eingeschränkt werden muß. „Wer Gesetze über das öffentliche Leben der Bürger zu geben gedenkt und glaubt, er brauche das Privatleben nicht zu regeln, sondern könne da jedem die Freiheit geben, sein tägliches Leben nach seinem Belieben einzurichten, und es brauche nicht alles einer festen Ordnung unterworfen zu sein, wer also das Privatleben ohne gesetzliche Regelung läßt und sich einbildet, die Menschen würden dann im öffentlichen Leben die Gesetze beobachten, der irrt gewaltig“ (780 a). Ja, die Beschränkung der individuellen Persönlichkeit, die in der Konsequenz des Sozialismus liegt, nimmt beim alten Plato noch viel schärfere Formen an. Es genügt, an die Strenge zu erinnern, mit der jede Abweichung von der staatlich approbierten Religion geahndet wird, oder an die Abneigung gegen jede freie Entwicklung, die es bei der Kunst als erstrebenswerten Zustand erscheinen läßt, wenn wie in Ägypten dieselben Melodien gesungen werden wie in uralter Zeit (656 e), und die eine Möglichkeit des Fortschritts nur da zuläßt, wo dieser von der höchsten Behörde gebilligt wird.

Es ist gewiß, daß dieser Sozialismus mit Platos ganzer Weltanschauung aufs engste zusammenhängt. Wer im Individuum im wesentlichen eine flüchtige, wechselnde Erscheinung sieht, die nur den Zweck und Sinn hat, an der Erhaltung und Entfaltung der Gattung mitzuarbeiten, der wird natürgemäß in der Staatstheorie, wo es gilt, die Rechte von Gesamtheit und Individuum gegeneinander abzugrenzen, durchaus die der Gesamtheit voranstellen und ein Recht des Einzelnen auf Geltendmachung seiner Persönlichkeit nur soweit anerkennen, als dies im Interesse des Ganzen liegt. Aber wie wir bei der Entwicklung von Platos ganzer Gedankenwelt mannigfache äußere Einflüsse wirksam sehen, so

ist das natürlich auch bei seiner politischen Anschauung der Fall[1]).

Platos Sozialismus steht in allerschärfstem Gegensatz zu dem Liberalismus des perikleischen Staatsideals. Denn dort ist das Recht des Individuums der Ausgangspunkt. Von der freien Entfaltung der Persönlichkeit, dem ungehinderten Wettbewerb der Kräfte werden die höchsten politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leistungen erwartet, und der Staatsverband wird möglichst lose gestaltet, damit er der Entfaltung der individuellen Talente nicht hemmend in den Weg tritt. Jeder Eingriff aber in das Privatleben, wie er in Sparta üblich war, wird als unerhörte Bevormundung des freien Mannes ausgeschlossen.

Plato ist aufgewachsen in einer Zeit, als dieses Staatsideal eine schwere Prüfung bestehen sollte und nicht bestand. Er gehörte Gesellschaftskreisen an, die von vornherein im Gegensatz zur Demokratie standen und nur zu geneigt waren, alle übrigen Ursachen, die zum Niedergang Athens führten, zu übersehen und alle Schuld auf die verfehlte Verfassungsform zu wälzen. Hier war der Blick dafür geschärft, daß mit der Befreiung des Individuums nicht, wie Perikles erwartet hatte, das Verantwortlichkeitsgefühl gestiegen war, daß diese Individuen keineswegs geneigt waren, aus freiem Willen die eignen Interessen denen der Gesamtheit unterzuordnen. Statt der großen Zahl politischer Intelligenzen, die Perikles erhofft hatte, sah man nur eine urteilslose Masse, die dem größten Schreier folgte. Und wie wenig die einzelnen Individuen, die aus dieser Masse der Zufall des Loses in die Ämter führte, zur Regierung geeignet waren, das mußte vor allem der Schüler des Sokrates empfinden, der gewohnt war alles richtige Handeln aus dem Wissen, der Sachkunde abzuleiten.

Es ist kein Zweifel, daß Plato, als er das Bild eines idealen Staates zu zeichnen begann, auch von dem Gedanken geleitet war, die Schäden, die er im politischen Leben seiner Vaterstadt so deutlich wahrnahm, zu vermeiden. Sein Sozialismus ist eine Reaktion gegen Perikles' Individualismus.

Wie stark er selbst diesen Gegensatz empfand, zeigt am

[1]) Vgl. auch Wendlands Aufsatz „Entwicklung und Motive der platonischen Staatslehre" Preuß. Jahrb. 136, S. 193—220.

deutlichsten das achte Buch der Politeia, wo er die einzelnen falschen Staatsverfassungen kritisiert und in philosophischer Betrachtung ihre Beschaffenheit aus dem Charakter der Bewohner ableitet. Daß er bei der Schilderung der Demokratie, die er von p. 557 an gibt, die Verhältnisse seiner Heimat im Auge hat, ist anerkannt. Mit beißendstem Sarkasmus spricht er hier p. 558 von dem Verständnis für fremde Art und der Abneigung gegen alle Kleinigkeitskrämerei, die in der Demokratie herrscht und jede staatliche Erziehung, wie sie Plato unbedingt für nötig hält (*καταφρόνησις ὧν ἡμεῖς ἐλέγομεν σεμνύνοντες, ὅτε τὴν πόλιν ᾠκίζομεν, ὡς κτλ.* 558b, vgl. 424eff.), als gleichgültig behandelt und die Gesinnungstüchtigkeit des Demokraten als ausreichend für die Besetzung der Ämter betrachtet. Hier spricht Plato den Gegensatz einmal ausdrücklich aus. Aber auch sonst fühlt man ihn überall in diesem Abschnitt durch.

Es verlohnt sich, seine Darstellung im ganzen zu prüfen. Die Demokratie entsteht danach aus der Oligarchie, wenn die Armen die Regierung in die Hand bekommen und die Gleichheit politischer Rechte durchführen, und wenn die Losung für die Besetzung der Ämter in der Regel maßgebend wird. Jetzt ist das erste, daß Freiheit und freies Wort eingeführt werden, daß jeder tun darf, was er will. Jeder kann sich so sein Leben nach Belieben gestalten; die verschiedenartigsten Menschen trifft man in der Demokratie an. Wundervoll wirkt daher solche Verfassung. Wie bei einem bunten Gewande kann man hier ein buntes Bild von Charakteren sehen, und große Kinder mögen an dieser Buntheit ihre Freude haben. Aber auch die Verfassung selber schillert in allen Farben, und wer einen neuen Staat gründen will, dem liefert die eine Demokratie Verfassungselemente als Muster genug. Hier gibt es keine Pedanten, die fragen, ob ein Bewerber zum Amte auch die Fähigkeit hat, ob die Gerichtsurteile durchgeführt werden, oder wie es mit der Erziehung steht. Es ist eine *ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα* (—558c). Ein ebenso buntes Bild bietet der Bürger dieser Verfassung, der *δημοκρατικὸς ἀνήρ*. Er ist kein einheitlicher Charakter wie der *ὀλιγαρχικός*, den die Begierde nach Geld ganz beherrscht, oder wie der *τυραννικός*, der sich den wildesten Trieben überläßt; bei ihm finden sich gute wie schlechte Begierden in gleicher Weise, und ohne Einsicht

und Grundsatz überläßt er sich wahllos bald dieser bald jener. So gibt er ein buntes Bild, ist vielgestaltig, voll der verschiedenartigsten Charakterzüge (—561 e).

Die Schäden der Demokratie treten aber erst dann voll hervor, wenn sie ausartet und ihr Prinzip, die Freiheit, überspannt. Dann werden die Beamten, die den Rauschtrank der Freiheit nicht voll einschenkten, verjagt. Gehorsam gegen die Beamten gilt als Knechtessinn. Freiheit ist die Parole, auch im Privatleben, kein Sohn hat mehr Respekt vor dem Vater, kein Schüler vor dem Lehrer, kein Sklave vor dem Herrn. Ja selbst die Tiere fühlen sich als freie Demokraten. Was ein richtiger athenischer Esel ist, der geht keinem Menschen aus dem Wege[1]). Schließlich hört auch die Achtung der Gesetze auf, und es kommt zur vollsten Anarchie. Damit ist aber das Maß voll. Der Boden für den Tyrannen ist bereitet. Die Überspannung des Freiheitsprinzips schlägt in Knechtschaft um (—564a).

Überblicken wir diese Darstellung, so ist es ja deutlich, daß Plato grade die Züge hervorhebt, die in seinem Staatenbild geändert sind. Wie die *ἐλευθερία* notwendig in *ἀναρχία* ausartet, wie der Individualismus zu völliger Zuchtlosigkeit im öffentlichen und privaten Leben führt, das will er zeigen. Und wenn uns bei dem *δημοκρατικὸς ἀνήρ* die „Buntheit“ vorgeführt wird, mit der er ohne Grundsatz bald dieser bald jener Tätigkeit sich hingibt, so sollen wir sehen, was es mit der vielgerühmten freien Entfaltung der Persönlichkeit auf sich hat, wenn jeder Zwang verpönt wird, Zucht und Ordnung fehlt.

Den Abschnitt über das demokratische Individuum schließt Plato mit den Worten ab: *ὃν πολλοὶ ἂν καὶ πολλαὶ ζηλώσειαν τοῦ βίου, παραδείγματα πολιτειῶν τε καὶ τρόπων πλεῖστα ἐν αὑτῷ ἔχοντα* (561 e). Diese Worte sind mit Bedacht gewählt. Sie weisen uns auf den Zusammenhang von Verfassung und Individuum hin und rufen uns in Erinnerung, was vorher über die Buntheit der Verfassung gesagt ist. Da heißt es 557c mit wört-

---

[1]) Man lese dazu den Oligarchen der *Ἀθηναίων πολιτεία*, der sich (1, 10) darüber ärgert, daß in Athen kein Sklave einem anständigen Menschen aus dem Wege geht, und daß man ihm dafür nicht einmal ein paar hinter die Ohren geben darf, ohne befürchten zu müssen, vor den Kadi zitiert zu werden. Man muß sich diese Stelle in richtigem Tone rezitieren, dann wird der Typus lebendig.

lichem Anklang *ἴσως καὶ ταύτην, ὥσπερ οἱ παῖδές τε καὶ γυναῖκες τὰ ποικίλα θεώμενοι, καλλίστην ἂν πολλοὶ κρίνειαν.* Den Gedanken *παραδείγματα-ἔχοντα* finden wir aber noch deutlicher wieder, wenn wir gleich darauf 557d lesen: *πάντα γένη πολιτειῶν ἔχει διὰ τὴν ἐξουσίαν, καὶ κινδυνεύει τῷ βουλομένῳ πόλιν κατασκευάζειν, ὃ νυνδὴ ἡμεῖς ἐποιοῦμεν, ἀναγκαῖον εἶναι εἰς δημοκρατουμένην ἐλθόντι πόλιν, ὃς ἂν αὐτὸν ἀρέσκῃ τρόπος, τοῦτον ἐκλέξασθαι, ὥσπερ εἰς παντοπώλιον ἀφικομένῳ πολιτειῶν, καὶ ἐκλεξαμένῳ οὕτω κατοικίζειν.* Beide Stellen entsprechen sich genau, und wenn hier die Demokratie mit einem Warenhaus verglichen wird, wo man alle möglichen Verfassungsmuster findet, so wollen wir daran denken, daß in Athen die Börse, wo man die Warenmuster ausstellte, *δεῖγμα* hieß, daß also die Worte der zweiten Stelle *παραδείγματα πολιτειῶν . . . . ἐν αὐτῷ ἔχοντα* im selben Bilde bleiben. Offenbar liegt Plato an diesem Bilde, dem der Vergleich mit dem bunten Gewande zur Seite tritt, sehr viel, so viel, daß darüber die Erläuterung des zu Grunde liegenden Gedankens selber zu kurz kommt, wenigstens so weit es den Staat angeht. Denn während es beim Individuum ohne weiteres deutlich wird, daß die freie Entwicklung zur Vereinigung der verschiedensten Charakterelemente führt, wird es nicht genügend begründet, inwiefern die Demokratie als Ganzes verschiedene Verfassungsmuster liefern kann oder, anders ausgedrückt, verschiedene Verfassungselemente enthält. Denn das einzige, was Plato für die Buntheit der Verfassung anführt, ist die Verschiedenheit der Individuen: *παντοδαποὶ δὴ ἂν οἶμαι ἐν ταύτῃ τῇ πολιτείᾳ μάλιστ' ἐγγίγνοιντο ἄνθρωποι* (557c)[1]. Diese Verschiedenheit ist gewiß bedingt durch die individualistische Grundlage der Verfassung, aber wieso damit verschiedene Verfassungselemente gegeben sind, wird nicht klar.

Plato ist nun aber gewiß nicht der Mann, der so etwas niederschreibt, ohne eine ganz bestimmte Anschauung zu haben. Diese kann also nur deshalb im Hintergrund bleiben, weil sie für ihn schon fest gegeben ist. Was kann es denn nun wohl heißen, daß die Demokratie verschiedene Verfassungselemente vereinigt? Man wird daran denken, daß in späterer Zeit Isokrates von der alten

---

[1]) Wir dürfen daraus entnehmen, daß diesmal für Plato das Individuum bei der Parallele zwischen diesem und der Gesamtheit der Ausgangspunkt war

athenischen Demokratie gesagt hat, sie sei mit aristokratischen Elementen durchsetzt gewesen (*τὴν δημοκρατίαν . . τὴν ἀριστοκρατίᾳ μεμιγμένην, ἥπερ ἦν παρ' ἡμῖν* Panath. 153, vgl. 131), und dagegen würde es nicht sprechen, wenn Isokrates das aristokratische Element darin findet, daß die *ἀρχαὶ οὐ κληρωταὶ ἀλλ' αἱρεταὶ ἦσαν*, während Plato als charakteristisch für die Demokratie es grade betrachtet *ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἱ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίγνονται* (557a). Denn das *ὡς τὸ πολύ* läßt den Gedanken an die Bestallung der Strategen durch die Wahl einschlüpfen. Aber wenn wir eine wirkliche Erläuterung für Plato suchen wollen, werden wir nicht an die viel spätere Äußerung des Isokrates denken dürfen, sonden an eine andere Stelle. Sie steht im Menexenos (238c). Daß dieser platonischen Ursprungs ist, werden wir im folgenden Aufsatz sehen. Hier gilt es nur, den Abschnitt zu betrachten, wo der Verfasser ähnlich wie Thukydides in der Leichenrede zeigen will, aus welcher Verfassung die Gesinnung erwachsen ist, die das Volk Athens zu seinen Großtaten befähigt hat[1]).

Gleich der Anfang ist hier recht überraschend: *ἡ γὰρ αὐτὴ πολιτεία καὶ τότε ἦν καὶ νῦν, ἀριστοκρατία, ἐν ᾗ νῦν τε πολιτευόμεθα καὶ τὸν ἀεὶ χρόνον ἐξ ἐκείνου ὡς τὰ πολλά.* Der Athener ist ja in den patriotischen Festreden gewöhnt, daß der Redner es mit der Wahrheit nicht genau nimmt. Aber daß im Jahre 386 jemand behauptet, die athenische Verfassung sei zu allen Zeiten die gleiche gewesen, daß er besonders 411 und 404 ganz mit dem Mantel der Liebe zudeckt, ist etwas viel. Wer aber einmal solche Kühnheit hat, von dem sollte man wenigstens Konsequenz erwarten; statt dessen hebt der Verfasser, der eben die vollsten Töne angeschlagen hat, mit einem scheinbar nebensächlichen *ὡς τὰ πολλά* alles wieder auf. Macht uns schon das mißtrauisch gegen die Annahme, als ob hier ernsthaft gesprochen werde, so noch mehr die Bezeichnung der Verfassung als *ἀριστοκρατία*. Wir sehen ja bei Isokrates, daß man später für das alte Athen aristokratische Elemente in Anspruch nahm. Aber konnte es ernsthaft wohl einem Redner, der vor dem souveränen, auf seine Verfassung stolzen Demos sprechen wollte, einfallen, der Verfassung den Namen Demokratie abzusprechen, als ob das Volk sich dieses Namens schämen müßte? Offenbar beabsichtigt

[1]) Thuk. II, 36, 4.

ist es dabei, wie dieses *ἀριστοκρατία* mit voller Betonung herausgeschleudert, zunächst aber eine Zeitlang ohne Begründung gelassen wird. Denn damit wird die Spannung der Zuhörer gesteigert und sie werden so für die Offenbarung vorbereitet, was die fälschlich so genannte Demokratie in Wirklichkeit ist, *μετ' εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία.* Denn da die Wissenschaft sich schon längst darüber klar war, daß für die Demokratie die Souveränität des *πλῆθος*, für die Aristokratie der Ausschluß eben dieses *πλῆθος* und die Beschränkung der Regierung auf eine kleine Zahl von *ἄριστοι* charakteristisch ist (z. B. Herod. III, 80—82), so erinnert diese staatsrechtliche Definition, „eine Aristokratie, in der das *πλῆθος* volle Geltung hat", doch zu bedenklich an die Republik mit dem Großherzog an der Spitze. Und ebenso hübsch ist, was nun folgt. Denn da erfahren wir, daß die Demokratie sogar auch ein monarchisches Element hat. Athen hat ja seinen *βασιλεύς*, und wenn der Redner geflissentlich als Unterschied des heutigen Königtums von dem der alten Zeit das Fehlen der Erblichkeit anerkennt, so mag die staunende Hörerschaft wohl vergessen, daß auch sonst noch diese Institution sich ein wenig geändert hat. Souveränität, so hören wir dann, übt „im ganzen" die große Menge aus, *ἐγκρατὲς δὲ τῆς πόλεως τὰ πολλὰ τὸ πλῆθος.* Also ist die Verfassung doch demokratisch? — Bewahre! Das Volk überträgt die Ämter und die Souveränität (*τὰς ἀρχὰς καὶ τὸ κράτος*) denen, die es für die *ἄριστοι* hält, stellt also selbst die Aristokratie her. Nur ein Kriterium gilt bei der Besetzung der Ämter: *ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι κρατεῖ καὶ ἄρχει.* Der Grund dafür ist der, daß in Athen alle von Geburt einander gleich und Brüder sind. Das führt von selbst zur *ἰσονομία*, führt dazu, daß nur *ἀρετή* und *φρόνησις* ausschlaggebend sind.

Die letzten Gedanken konnten in der Hauptsache gewiß auch die *κόλακες τοῦ δήμου* aussprechen. Aber daß die Durcheinanderwirblung der staatsrechtlichen Begriffe, die Berufung auf die monarchische Institution der *βασιλῆς*, auf die Beständigkeit der Verfassung, die ganze Bezeichnung der athenischen Verfassung als Aristokratie nicht ernsthaft gemeint sein kann, ist klar. Liegt da Satire vor, dann sollen wir auch im folgenden an den Kontrast zwischen den schönen Reden und der nackten Wirklichkeit denken, sollen bei dem Satze *τὰς ἀρχὰς δίδωσι τοῖς ἀεὶ δόξασιν ἀρίστοις εἶναι* uns an die anerkannte Tatsache erinnern, die Plato

im Staat gleich zu Anfang seiner Darstellung ausspricht, wenn er als Charakteristikum der Demokratie kühl bezeichnet *ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἱ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίγνονται* (557a).

Und wenn im Menexenos es heißt *εἷς ὅρος, ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι κρατεῖ καὶ ἄρχει*, so fällt einem unwillkürlich Rep. 558b ein, wo Plato sarkastisch schildert, wie die Demokratie sich nicht im geringsten darum kümmert, ob einer durch seine Ausbildung die Bürgschaft dafür bietet, daß er *ἀγαθός* ist, *ἀλλὰ τιμᾷ, ἐὰν φῇ μόνον εὔνους εἶναι τῷ πλήθει*[1]). Im Menexenos schließt sich der Preis der *ἰσονομία* an, im Staate die zusammenfassende Charakteristik der Demokratie als einer *ἡδεῖα πολιτεία, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα* (558c). Plato scheint also dem Satze, daß alle Athener kraft ihrer *ἰσογονία* nun auch wirklich gleich seien, nicht so ganz zu trauen. Aber auch der Verfasser des Menexenos müßte sehr unvorsichtig gewesen sein, wenn er den Satz *ἡ ἰσογονία ἡμᾶς ἡ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον* so fortsetzt: *καὶ μηδενὶ ἄλλῳ ὑπείκειν ἀλλήλοις ἢ ἀρετῆς δόξῃ καὶ φρονήσεως*. Dieser Satz mochte ja den oberflächlichen Hörern vielleicht glatt eingehen. Wer aber nicht so ganz auf die demokratischen Gedankengänge eingeschworen war, dem fiel es doch wohl auf, daß der Satz nicht die nächstliegende Form erhalten hatte *μηδενὶ προτιμᾶσθαι* (oder *πλεονεκτεῖν*) *τῶν ἄλλων*, sondern *μηδενὶ ὑπείκειν*. Denn da konnte ein böswilliger Geist doch zu leicht das herauslesen, was schon der Oligarch der *Ἀθηναίων πολιτεία* als tatsächliche und notwendige Maxime der Demokratie hinstellt: *πανταχοῦ πλέον νέμουσι τοῖς πονηροῖς . . ἢ τοῖς χρηστοῖς*. Die Demokratie bevorzugt bewußt die Schlechten vor den *ἄριστοι*, denn in diesen wittert sie instinktiv ihre Feinde, mit Recht, denn die Guten sind überall Gegner der Demokratie (1, 5): *φημὶ οὖν ἔγωγε τὸν δῆμον τὸν Ἀθήνησι γιγνώσκειν οἵτινες χρηστοί εἰσι τῶν πολιτῶν καὶ οἵτινες πονηροί, γιγνώσκοντες δὲ τοὺς μὲν σφίσιν αὐτοῖς ἐπιτηδείους καὶ συμφόρους φιλοῦσι, κἂν πονηροὶ ὦσι, τοὺς δὲ χρηστοὺς μισοῦσι μᾶλλον. οὐ γὰρ νομίζουσι τὴν ἀρετὴν αὐτοῖς πρὸς τῷ σφετέρῳ ἀγαθῷ πεφυκέναι, ἀλλ' ἐπὶ τῷ κακῷ* (2, 19). Nur wenn man im Menexenos auch die Ausführungen über die *ἰσονομία* und die Be-

[1]) [Xen.] Ath. pol. 1, 7 *οἱ δὲ γιγνώσκουσιν ὅτι ἡ τούτου ἀμαθία καὶ πονηρία καὶ εὔνοια μᾶλλον λυσιτελεῖ ἢ ἡ τοῦ χρηστοῦ ἀρετὴ καὶ σοφία καὶ κακόνοια.*

setzung der Ämter als blutige Satire auf die tatsächlichen Zustände auffaßt, kommt man zu einer einheitlichen Auffassung des Abschnitts, und daß wir damit auf dem richtigen Wege sind, bestätigt sich dadurch, daß auf diese Weise der ganze Abschnitt des Menexenos seine genaue Parallele hat an der satirischen Kritik der Demokratie in der Politeia. Bei der *ἰσονομία* sahen wir das schon, vor allem aber — und damit kommen wir nach langem Umweg auf unseren ursprünglichen Pfad zurück — sehen wir erst aus dem Menexenos, was Plato im Staate vorschwebt, wenn er von einer Vereinigung der verschiedensten Verfassungselemente in der athenischen Demokratie spricht. Er hatte freilich guten Grund, auf diesen Punkt im Staate nicht näher einzugehen; denn die Argumentation des Menexenos war doch zu wenig ernsthaft gemeint. Deshalb läßt er sie im Staat absichtlich im Dunkeln und begnügt sich damit, die Buntheit der Verfassung aus der Buntheit der Individuen abzuleiten.

Aber was hat Plato denn den Anlaß gegeben, im Menexenos — daß der ihm gehört, dürfen wir wohl jetzt vorläufig in Rechnung stellen — die Demokratie als Aristokratie zu bezeichnen? Warum prägt er im Staat das Bild vom Warenhaus, wo man alle möglichen *παραδείγματα* von Verfassungen findet, den Lesern so geflissentlich ein? Da müssen irgendwelche Beziehungen stecken. Plato muß an eine Darstellung denken, wo ernsthaft für die Demokratie die Pflege der *ἀρετή* behauptet, sie als Muster hingestellt wurde.

Wenn wir uns heute das perikleische Staatsideal klarmachen wollen, so schließen wir nicht bloß aus den einzelnen Institutionen, sondern lesen die Leichenrede, die Thukydides Perikles in den Mund legt, weil er nach Athens Fall zeigen wollte, welcher Geist in jener Verfassung gelebt hatte. Daß Plato die Möglichkeit hatte, ebenso vorzugehen, kann niemand bestreiten. Denn daß das Werk des Thukydides in den neunziger Jahren erschienen ist, liegt doch am nächsten. Freilich haben wir vor Xenophons Hellenika keine sicheren Spuren seiner Benutzung, aber aufwerfen müssen wir jedenfalls die Frage, ob vielleicht Plato bei seiner Darstellung der Demokratie an die des Thukydides gedacht hat.

Thukydides will nicht von den Taten der Athener reden, *ἀπὸ δὲ οἵας τε ἐπιτηδεύσεως ἤλθομεν ἐπ' αὐτὰ καὶ μεθ' οἵας πο-*

λιτείας καὶ τρόπων[1]) *ἐξ οἵων μεγάλα ἐγένετο, ταῦτα δηλώσας πρῶτον εἶμι καὶ ἐπὶ τὸν τῶνδε ἔπαινον* (36, 4). Ähnliches bietet der Menexenos 238c[2]): *ὡς οὖν ἐν καλῇ πολιτείᾳ ἐτράφησαν οἱ πρόσθεν ἡμῶν, ἀναγκαῖον δηλῶσαι, δι' ἣν δὴ κἀκεῖνοι ἀγαθοὶ καὶ οἱ νῦν εἰσιν.* Als programmatischen Satz stellt Thukydides voran: *χρώμεθα γὰρ πολιτείᾳ οὐ ζηλούσῃ τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους* und knüpft sofort daran an, man nenne die Verfassung wohl Demokratie im Gegensatz zu den Staatsformen, wo die politische Macht in den Händen weniger liege (*καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται*), allein damit sei nicht gesagt, daß die *ἰσότης*, die man als demokratisches Prinzip betrachte, mechanisch durchgeführt sei. Die *ἰσονομία* gilt unbedingt in dem privaten Rechtsverhältnisse, aber im öffentlichen Leben ist die Geltung der Bürger so gut verschieden wie in jenen Staatsformen, nur regelt sich die Verschiedenheit nach einem anderen Prinzip: nicht die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Teil der Bevölkerung gibt wie bei der Oligarchie den Vorrang[3]), sondern die *ἀρετή*, die Tüchtigkeit, das Verdienst, und der Vorzug der Demokratie ist es, daß jeder Bürger solch Verdienst sich erwerben kann, während in anderen Staaten, wo die politischen Rechte an die Zugehörigkeit zu einer Zensusklasse gebunden sind, dem Armen dies unmöglich gemacht ist. Also die *ἰσότης* bringt die Gleichheit der Bürger in privaten Rechtsverhältnissen; im öffentlichen Leben, wo sie längst von der Kritik als Unsinn bezeichnet worden war[4]), herrscht ein andres Prinzip, die *ἀρετή*. Nur die *ἄριστοι* kommen an die Spitze des Volkes, oder drücken wir es anders aus, nicht in den Oligarchien und Plutokratien, sondern in der athenischen Demokratie ist die *ἀριστοκρατία* der Theoretiker zu finden.

---

[1]) Plato Rep. 558b *οὐδὲν φροντίζει ἐξ ὁποίων ἄν τις ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ πολιτικὰ ἰὼν πράττῃ* 561e *παραδείγματα πολιτειῶν τε καὶ τρόπων.*

[2]) *πολιτεία γὰρ τροφὴ* (nicht *τροφός*, das vom Lande gesagt wird) *ἀνθρώπων ἐστίν.*

[3]) *οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλέον προτιμᾶται* muß man nach der verwandten Stelle VI. 39, 1 erklären: *ἐγὼ δέ φημι πρῶτα μὲν δῆμον ξύμπαν ὠνομάσθαι, ὀλιγαρχίαν δὲ μέρος κτλ.*

[4]) VI, 39 *φήσει τις δημοκρατίαν οὔτε ξυνετὸν οὔτ' ἴσον εἶναι.* Nicht die arithmetische, sondern die geometrische Gleichheit gilt. Vgl. S. 154[1].

Thukydides hat diese Sätze programmatisch an den Anfang gestellt, offenbar, weil er damit den Grundgedanken des Perikles wiederzugeben glaubte. Er selber wußte es genau und hat es in seinem Geschichtswerke dargestellt, wie wenig die Wirklichkeit später diesem Idealbild entsprach. Konnte das nicht andre Gegner der perikleischen Demokratie zur satirischen Darstellung reizen? So verstehen wir, wie Plato in leiser Übertreibung, die wir bei ihm aus Protagoras' Mythos, aus Agathons Erosrede so gut kennen, die entartete athenische Demokratie seiner Zeit schlankweg als Aristokratie bezeichnet. Und wenn wir an Thukydides' Worte *παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους* denken, sehen wir auch, woher die *παραδείγματα πολιτειῶν* Rep. 561e, das *παντοπώλιον* der Verfassungen in 557d stammen. Mit geschickter Benützung des Gedankens, daß Perikles die Vielseitigkeit der menschlichen Natur entwickeln will, ruft er höhnisch aus: Muster für andere nennt man die athenische Demokratie? Viel zu wenig des Lobes! Eine ganze Musterkarte von verschiedenen Verfassungen findet man in ihr, wenn man sich die Mühe gibt, die verschiedenen Menschen und Verfassungselemente zu prüfen, die sich auf dem Boden völliger individueller Freiheit entwickeln! „Perikles (Thuc. II, 37, 1) regarded the Athenian constitution as a *παράδειγμα*, Plato humorously describes it as a motley aggregate of *παραδείγματα*", so urteilt ganz richtig schon Adam in seinem Kommentar zu Rep. 557d, ohne freilich diesen Gedanken weiter zu verfolgen.

Daß Thukydides' Worte *οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλέον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν . . . ἀξιώματος ἀφανείᾳ κεκώλυται* ihr genaues Gegenbild im Menexenos haben *οὔτε πενίᾳ οὔτ' ἀγνωσίᾳ πατέρων ἀπελήλαται οὐδεὶς οὐδὲ τοῖς ἐναντίοις τετίμηται . ., ἀλλὰ εἷς ὅρος, ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι κρατεῖ καὶ ἄρχει* (238d), sei nur nebenher erwähnt.

Nach der *ἰσότης* behandelt Thukydides 37, 2 das zweite Schlagwort der Demokratie, die *ἐλευθερία*. Hier ist die politische Freiheit so selbstverständlich, daß sie mit einem Worte abgemacht wird; um so mehr wird hervorgehoben, daß der Staat jede Beeinträchtigung der individuellen Freiheit im Privatleben vermeidet: *ἐλευθέρως δὲ τά τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονήν τι δρᾷ, ἔχοντες κτλ.* Ebenso verfährt Plato

Rep. 557b *οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ ἐλεύθεροι καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται; ... ὅπου δέ γε ἐξουσία, δῆλον ὅτι ἰδίαν ἕκαστος ἂν κατασκευὴν τοῦ αὑτοῦ βίου κατασκευάζοιτο ἐν αὐτῇ, ἥτις ἕκαστον ἀρέσκοι.* Weiter heißt es bei Thukydides (37, 3): „Aber wenn wir auch möglichste Freiheit lassen, so reißt damit nicht etwa Zügellosigkeit ein. Statt des äußeren Zwanges wirkt bei uns die sittliche Achtung vor der Staatsgewalt, vor dem Gesetz, dem geschriebenen und noch mehr dem ungeschriebenen: *ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων καὶ μάλιστα αὐτῶν ... ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν.*“ Plato führt 562 aus, wie die *ἐλευθερία* in völlige *ἀναρχία* ausartet, wie die Achtung vor den Behörden nicht mehr als sittlich ehrenwert, sondern als Feigheit gilt (*τοὺς τῶν ἀρχόντων κατηκόους προπηλακίζει ὡς ἐθελοδούλους τε καὶ οὐδὲν ὄντας* 562d) und schließlich man auch das Gesetz nicht mehr als Herrn gelten läßt: *τελευτῶντες γάρ που οἶσθ' ὅτι οὐδὲ [τῶν] νόμων φροντίζουσιν γεγραμμένων ἢ ἀγράφων, ἵνα δὴ μηδαμῇ μηδεὶς αὐτοῖς ᾖ δεσπότης* (563d).

Damit hat Thukydides die beiden Grundlagen der Demokratie, die Gleichheit und die Freiheit, vorgeführt. Er schildert dann im folgenden, wie sich von da aus das Leben in der Demokratie gestaltet, und schließt seine Schilderung 41, 1 zusammenfassend so ab: *ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι καὶ καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἄν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῖν ἐπὶ πλεῖστ' ἂν εἴδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἂν εὐτραπέλως τὸ σῶμα αὔταρκες παρέχεσθαι.*

Der Staat als Ganzes ist also berufen, ganz Hellas zu bilden, jeder einzelne aber besitzt die Elastizität, die ihn befähigt, sich in jede Form der Tätigkeit so hineinzufinden, daß er mit natürlicher Leichtigkeit seinen Posten ganz ausfüllt.

Auch Plato kennt diese Elastizität als Folge der individuellen Freiheit, aber sein Demokrat ist nicht bloß fähig, jeden Posten auszufüllen (*ἐπὶ πλεῖστ' ἂν εἴδη — παρέχεσθαι*), er ist ewig *πλείστων ἠθῶν μεστός, παραδείγματα πολιτειῶν τε καὶ τρόπων πλεῖστα ἔχων* (561e), und wie sich seine Elastizität zeigt, wird köstlich 561c illustriert: „Er folgt jeder Begierde, die ihm grade kommt. Heute betrinkt er sich und findet sich in den Armen einer Flötenspielerin, morgen trinkt er Wasser und fastet. Ein andermal macht er körper-

liche Übungen, dann wieder streckt er sich auf die Bärenhaut und kümmert sich um gar nichts. Das nächste Mal studiert er eifrig. Oft auch treibt er Politik, springt auf die Rednerbühne und sagt und tut, was ihm gerade einfällt. Und wenn er einmal nach kriegerischen Lorbeeren lüstern wird, dann treibt es ihn dorthin, wenn nach dem Gewinn der Geldleute, dann dahin. Ordnung und Zwang kennt er nicht. Das ist sein lustiges, freies, seliges Leben." Noch beißender wird die Satire, wenn er ausführt, wie in Athen auch die Greise nicht etwa die Würde des Alters repräsentieren, sondern nur den einen Ehrgeiz kennen, den jungen Leuten es an spielender Eleganz und Elastizität gleichzutun, *εὐτραπελίας τε καὶ χαριεντισμοῦ ἐμπίμπλανται* (563 a). Auch sie wissen eben, daß *εὐτραπέλως καὶ μετὰ χαρίτων* (Thuk. 41, 1) das Gepräge des athenischen Demokraten ist.

Bei den übrigen Stellen Platos, die wir mit Thukydides verglichen haben, konnte man vielleicht noch den Ausweg suchen, daß es sich um allgemeine Anschauungen über die Demokratie handelt[1]), ohne daß eine direkte Beziehung besteht. Hier ist es, glaube ich, nicht mehr möglich. Denn daß 41, 1 nach Inhalt und Form ganz Eigentum des Thukydides ist, daß insbesondere die Worte *εὐτραπέλως καὶ μετὰ χαρίτων* von ihm ganz persönlich geprägt sind, wird schwerlich jemand bezweifeln. Und kann es jemand für Zufall halten, daß Plato, als er satirisch die Elastizität des Atheners bei den alten Leuten hervorhob, just diese wahrlich nicht so häufigen Worte (*χαριεντισμός* ist natürlich eine beabsichtigte leise Umbiegung von *χάριτες*, die das Tändelnde, Spielerische hervortreten läßt) gebraucht?

Plato hat also bei seiner Satire auf die athenische Demokratie es nicht versäumt, die einzige literarische Darstellung des perikleischen Ideals, die wir kennen, die einzige wahrscheinlich, die es damals gab, in einem Bilde wiederzugeben, das freilich wie ein Zerrbild anmutet, aber nur zu sehr der Wirklichkeit platonischer Zeit entsprach. Auf einen Gegensatz zu Thukydides braucht man darum nicht zu schließen; denn daß dieser selber den Widerspruch zwischen Ideal und Erfüllung empfunden hatte, wird Plato natürlich gewußt haben. Aber freilich ist die Feindschaft gegen die Demokratie inzwischen schärfer geworden, und Plato bringt sie viel leidenschaftlicher zum Ausdruck als der verhaltene Thukydides.

[1]) Deren Ausprägung man dann etwa auf Perikles zurückführen könnte.

Bei der Schilderung, wie der Sohn des sparsamen Oligarchen unter fremdem Einfluß alle möglichen Begierden in sich eindringen läßt, führt Plato aus, wie die sittlichen Begriffe sich ändern: die *αἰδώς* gilt jetzt als *ἠλιθιότης*, *σωφροσύνη* als *ἀνανδρία*, andrerseits (560d) *ὕβρις* als *εὐπαιδευσία*, *ἀναρχία* als *ἐλευθερία* usw. Das erinnert an Thukydides' Worte III, 82,4 *τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιώσει. τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίσθη, μέλλησις δὲ προμηθὴς δειλία εὐπρεπής, τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα* usw. An sich würden diese Anklänge, da der Zusammenhang verschieden ist, nicht viel beweisen. Aber da einmal sicher steht, daß Plato in diesem Abschnitt Thukydides vor Augen hat, so werden wir auch hier Reminiszenzen aus diesem zu sehen haben (so auch Gomperz, Gr. D. II, S. 579).

Wichtiger ist eine andere Parallele. Rep. 452c erinnert Plato die Komiker daran, *ὅτι οὐ πολὺς χρόνος ἐξ οὗ τοῖς Ἕλλησιν ἐδόκει αἰσχρὰ εἶναι καὶ γελοῖα ἅπερ νῦν τοῖς πολλοῖς τῶν βαρβάρων, γυμνοὺς ἄνδρας ὁρᾶσθαι, καὶ ὅτε ἤρχοντο τῶν γυμνασίων πρῶτοι μὲν Κρῆτες ἔπειτα Λακεδαιμόνιοι, ἐξῆν τοῖς τότε ἀστείοις πάντα ταῦτα κωμῳδεῖν.* Das erinnert doch sofort an Thuk. I, 8, wo dieser zeigt, daß die alten Griechen in ihrer Lebensweise zu den Barbaren stimmten, und von den Spartanern sagt: *ἐγυμνώθησάν τε πρῶτοι καὶ ἐς τὸ φανερὸν ἀποδύντες λίπα μετὰ τοῦ γυμνάζεσθαι ἠλείψαντο. τὸ δὲ πάλαι καὶ ἐν τῷ Ὀλυμπικῷ ἀγῶνι διαζώματα ἔχοντες περὶ τὰ αἰδοῖα οἱ ἀθληταὶ ἠγωνίζοντο, καὶ οὐ πολλὰ ἔτη ἐπειδὴ πέπαυνται. ἔτι δὲ καὶ ἐν τοῖς βαρβάροις ἔστιν οἷς νῦν κτλ.* Plato bringt in *πρῶτοι μὲν Κρῆτες* eine Berichtigung, aber die Anregung hat er doch wohl aus Thukydides.

Daß im Menexenos die Worte der Gefallenen *ἡμῖν δὲ ἐξὸν ζῆν μὴ καλῶς, καλῶς αἱρούμεθα μᾶλλον τελευτᾶν* (246d) bei Thukydides II, 42, 4 eine Parallele haben, ist längst bemerkt[1]). Auch hier würde man aus der Übereinstimmung an sich nichts schließen können, noch weniger aus den anderen Stellen, die man aus beiden Reden verglichen hat. Aber natürlich werden wir jetzt auch hier mit Reminiszenzen rechnen dürfen. Schwerer wiegt, daß überhaupt beide Epitaphioi eine Schilderung der athenischen Demokratie geben. Freilich ist auch da nicht sicher, wie weit etwa z. B. Gorgias bestimmend sein konnte. (Näheres im nächsten Aufsatz.) Aber Beachtung verdient, daß Dionys von Halikarnass, dem

[1]) Ganz ähnlich aber z. B. auch Isokr. Paneg. 95.

gewiß mehr Material zur Verfügung stand, doch eine Nachahmung des Thukydides im Menexenos annimmt (de Demosth. 23)[1]).

Sehr interessant, wenn auch nicht überraschend ist es nun, wie Plato im Alter wenigstens eine Annäherung an das Idealbild des Perikles versucht.

Im dritten Buche der Gesetze will Plato, ehe er sein neues Staatenbild entwirft, die Lehren aus der historischen Entwicklung ziehen. Sein Ziel ist der Nachweis, daß nur eine gemäßigte, aus monarchischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung die innere Eintracht und den Bestand des Staates verbürgt. Das will er an den beiden Extremen zeigen, die das monarchische und das demokratische Prinzip einseitig durchgeführt und überspannt haben. Das eine ist in Persien, das andere in Athen der Fall (693e). Beide Staaten haben auf der Höhe ihrer Leistungen gestanden, als die Verfassung noch gemäßigt war. Mit der radikalen Entwicklung war der Niedergang gegeben. Persien war mächtig unter Kyros, der seinen Untertanen noch Freiheiten gönnte und ihre Kräfte für die Regierung heranzog. Aber da er sich um die Erziehung seines Sohnes nicht kümmerte, geriet dieser unter den Einfluß von Frauen, die ihn schon selbstverständlich auf dem Gipfel des Glückes glaubten, von Schmeichlern und Liebedienern, die jeden seiner Wünsche erfüllten, und so wuchs in Kambyses eine Despotennatur heran. Das gleiche wiederholte sich bei dem Sohne des tüchtigen, volksfreundlichen Dareios, bei Xerxes, und seitdem herrscht in Persien eine Despotie, die nur ihre eigenen Interessen wahrnimmt (vgl. Rep. I *τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον*) und im Falle eines Krieges zwar Geld und Menschen auftreiben kann in Fülle, aber keine Bürger, die für ihre eigenen höchsten Güter kämpfen (—698a).

Ebenso entwickelte Athen die höchsten Leistungen in der Zeit, wo noch die solonischen Zensusklassen bestanden und strenge Gesetzlichkeit das Staatswesen beherrschte. Die innere Disziplin wurde dabei noch verstärkt durch den äußeren Druck, die Persergefahr (— 699d). Als dieser fehlte, kam die radikale Entwicklung. Wie bei den Persern die äußerste Knechtschaft, so trat in Athen

---

[1]) In der Schilderung der Oligarchie heißt es Menex. 238e *οἰκοῦσιν οὖν ἔνιοι μὲν δούλους, οἱ δὲ δεσπότας ἀλλήλους νομίζοντες.* Zu ändern ist nichts, denn Subjekt sind alle nicht demokratisch regierten Völker, und *ἔνιοι μὲν* ist statt *οἱ μὲν* gesetzt, weil es eben nur wenige sind. die dort die Herren spielen. Aber ist diese Prägnanz nicht thukydideischer Stil?

der äußerste Grad von Freiheit und damit der Verfall des Staates ein (— 701 c)[1]).

Überall schweben hier die Ausführungen von Rep. VIII vor. Ein zweifelloser Nachhall ist die Schilderung, wie durch schlechte häusliche Erziehung und üble äußere Einflüsse der Sohn des *βασιλικὸς ἀνήρ* Kyros zum *δεσποτικός* wird (694 d) und wie damit die ganze monarchische Verfassung der Perser despotischen Charakter annimmt. Ganz zu den Ausführungen der Politeia stimmt es, wenn die Darstellung darauf basiert, daß die Überspannung des Verfassungsprinzips den Verfall bedingt (Rep. 562 c, Legg. 698 a, 699 e), und wenn dabei gesagt wird, *ταὐτὸν ἡμῖν ξυμβεβήκει πάθος ὅπερ Πέρσαις, ἐκείνοις μὲν ἐπὶ πᾶσαν δουλείαν ἄγουσι τὸν δῆμον, ἡμῖν δ' αὖ τοὐναντίον ἐπὶ πᾶσαν ἐλευθερίαν προτρέπουσι τὰ πλήθη*, so gibt das die Worte *ἆρ' οὐκ ἀνάγκη ἐν τοιαύτῃ πόλει ἐπὶ πᾶν τὸ τῆς ἐλευθερίας ἰέναι*; aus Rep. 562 d wieder, nur daß in den Gesetzen die Beziehung auf Athen auch ausdrücklich ausgesprochen wird. Im Staate wird dort gezeigt, wie dann ein Zustand völliger Anarchie einreißt, wo man (a) *τοὺς τῶν ἀρχόντων κατηκόους προπηλακίζει ὡς ἐθελοδούλους* (562 d), wo (b) der Respekt vor den Eltern (562 e) und dem Alter (563 a) aufhört, wo die Menschen (c) *τελευτῶντες οὐδὲ νόμων φροντίζουσιν* (563 e). In den Gesetzen werden diese Züge zu dem Gesamtbilde zusammengefügt (701 b) *Ἐφεξῆς δὴ ταύτῃ τῇ ἐλευθερίᾳ* (a) *ἡ τοῦ μὴ ἐθέλειν τοῖς ἄρχουσι δουλεύειν γίγνοιτ' ἄν, καὶ ἑπομένη ταύτῃ* (b) *φεύγειν πατρὸς καὶ μητρὸς καὶ πρεσβυτέρων δουλείαν καὶ νουθέτησιν,* (c) *καὶ ἐγγὺς τοῦ τέλους οὖσιν νόμων ζητεῖν μὴ ὑπηκόοις εἶναι.* Das ist ein einfaches Exzerpt aus der Politeia, und es ist nur für den alten Plato bezeichnend, wenn er hinzufügt *πρὸς αὐτῷ δὲ ἤδη τῷ τέλει ὅρκων καὶ πίστεων καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν.*

Wichtiger ist aber für uns hier, zu beobachten, wie Platos Anschauungen sich in einem anderen Punkte geändert haben. Wie in der Politeia unterscheidet er auch hier zwei Stadien in der Entwicklung der athenischen Verfassung und behält die Schilderung des zweiten Stadiums, der entarteten Demokratie, wie wir sehen, einfach bei. Während er aber im Staate als erste Epoche die perikleische Demokratie betrachtet hatte, in der auch schon völlige Freiheit und Gleichheit als Schlagworte herrschen, lenken sich in

[1]) Über die Berührungen des siebenten Briefes mit diesem Abschnitt vgl. S. 118[2].

den Gesetzen seine Blicke weiter zurück auf die gute alte Zeit, wo noch nicht die radikale Gleichheit bestand, sondern *πολιτεία ἦν παλαιὰ καὶ ἐκ τιμημάτων ἀρχαί τινες τεττάρων* (698b), und ebenso war die *ἄκρατος ἐλευθερία*, die keine Spur von *δουλεία* verträgt, noch nicht vorhanden, sondern *δεσπότις ἐνῆν τις αἰδώς, δι' ἣν δουλεύοντες τοῖς τότε νόμοις ζῆν ἠθέλομεν· καὶ πρὸς τούτοις δὴ τὸ μέγεθος τοῦ (Περσικοῦ) στόλου . . . φόβον ἄπορον ἐμβαλὸν δουλείαν ἔτι μείζονα ἐποίησεν ἡμᾶς τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ τοῖς νόμοις δουλεῦσαι* (ebenda), und dasselbe schärft er mit wörtlicher Wiederholung nachher (699c) noch einmal ein, und 700a faßt er sein Urteil so zusammen: *οὐκ ἦν, ὦ φίλοι, ἡμῖν ἐπὶ τῶν παλαιῶν νόμων ὁ δῆμός τινων κύριος, ἀλλὰ τρόπον τινὰ ἑκὼν ἐδούλευε τοῖς νόμοις.* Unwillkürlich denken wir an Perikles' Worte Thuk. II, 37, 3 *ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων.*

Es ist genau der gleiche Gedanke, und es bedeutet keine Änderung des Sinnes, wenn Plato dem veränderten Sprachgebrauch Rechnung trägt und den Begriff der sittlichen Scheu nicht mehr durch *δέος*, sondern durch *αἰδώς* ausdrückt. Ja, er will wohl gradezu auf den Bedeutungswechsel von *δέος* aufmerksam machen, wenn er 699c von dieser Scheu sagt *ἣν αἰδῶ πολλάκις ἐν τοῖς ἄνω λόγοις εἴπομεν . . . ἧς ὁ δῆμος*[1]) *ἐλεύθερος καὶ ἄφοβος· ὃν εἰ τότε μὴ δέος* (= Furcht vor dem äußeren Feinde, *φόβος* kurz vorher 699c wie 698b) *ἔλαβεν, οὐκ ἄν ποτε συνελθὼν ἠμύνατο*[2]).

Wir wissen ja, wie die öffentliche Meinung Athens in den fünfziger Jahren sich der Vergangenheit zuwendet, wir spüren es auf jeder Seite der Gesetze wie des Kritias, wie warm im alten Plato das Herz für sein Vaterland, sein Athen schlägt und er sich über die traurige Gegenwart hinwegtröstet, indem er sich das Bild von Altathen hervorzaubert und in die Wirklichkeit umsetzen möchte. Da verstehen wir es, daß er jetzt Thukydides' Worte mit anderen Augen ansieht. Zwar das Urteil über Perikles' Verfassung

[1]) Diese Emendation Hermanns (*δειλός* codd.) wird gesichert dadurch, daß nach Rep. 563 eben das Fehlen dieser *αἰδώς* für die radikale Herrschaft des *δῆμος* charakteristisch ist.

[2]) Denselben Bedeutungswechsel spürt man im ps.-demosthenischen Epitaphios 25 *αἱ μὲν γὰρ διὰ τῶν ὀλίγων δυναστεῖαι δέος μὲν ἐνεργάζονται τοῖς πολίταις, αἰσχύνην δ' οὐ παριστᾶσιν.* — Über die Wiederkehr des Gedankens im siebenten Briefe vgl. S. 121[2].

steht ihm zu fest. Die reine Demokratie ist und bleibt ein Irrweg, und keine Idealisierung darf uns über ihre Verfehltheit hinwegtäuschen. Aber der Gedanke des freien Athenervolkes, das aus freiem Willen dem Gesetze gehorcht, ist doch etwas Schönes, und der Philosoph, der nicht die Verpflichtung hat, jede einzelne Periode der vaterländischen Geschichte darzustellen, mag wohl die Zeit des Perikles stillschweigend übergehen und die Zeit der Marathonkämpfer, die das Ideal seiner Jugendzeit gewesen war, in den hellen Farben erstrahlen lassen, mit denen Perikles sich selber seine Demokratie malte.

XI. Kritik der auswärtigen Politik Athens. Menexenos.

An der Echtheit des Menexenos hat im Altertum niemand gezweifelt. Er wurde in späterer Zeit offiziell bei der Epitaphienfeier verlesen, doch gewiß als platonisches Werk (Cic. or. 151), und die Rhetoren, Dionysios von Halikarnass an der Spitze[1]), legen gerade ihn zu Grunde, wenn sie über Platos Stil urteilen wollen. Und wenn Aristoteles ein Wort aus dem Menexenos (235d) so anführt *ὃ γὰρ λέγει Σωκράτης ἐν τῷ ἐπιταφίῳ, ἀληθές, ὅτι οὐ χαλεπὸν Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν ἀλλ' ἐν Λακεδαιμονίοις* (1415b 30, vgl. 1367b 8), so müssen schon sehr gewichtige Gegeninstanzen vorliegen, wenn wir die Annahme ablehnen sollen, daß er einen platonischen Epitaphios meint[2]).

Dagegen ist die Echtheit neuerdings vielfach in Zweifel gezogen worden. Denn „sollte der Todfeind der verflachenden Rhetorik dem Laster der Rhetoren verfallen sein, tralatizische Phrasen urteilslos nachzuplappern?“ (Schwartz, Hermes 35, S. 124.)

Verteidigt haben den Menexenos besonders Wendland (im Hermes 25) und Trendelenburg (Erläuterungen zu Platos Menexenos, Berlin, Progr. d. Friedrichs-Gymnasiums 1905). Beide haben

---

[1]) De Demosthene 23 ff. Vgl. noch [Dionysios'] Techne VI (über die Epitaphioi).

[2]) Trotz Schwartz, Hermes 35, S. 124). Für Schwartz beweist das Aristoteleszitat nur, was ohnehin wahrscheinlich sei, daß der Menexenos in der Zeit Alexanders geschrieben ist. Aber soll wirklich Aristoteles ein eben erschienenes „elendes Machwerk“ so zitieren: *ὥσπερ γὰρ ὁ Σωκράτης ἔλεγεν* (1367b 8)?

das Verständnis des Dialoges außerordentlich gefördert. Wenn sie ihn aber im ganzen ausschließlich aus einer satirischen Tendenz gegen die Rhetorik heraus erklären wollen [1]), so werden sie, scheint es mir, Platos Absichten nicht gerecht. Ich habe schon im vorigen Aufsatze eine Stelle der Rede in anderm Sinn ausgebeutet und will nunmehr versuchen, durch eine allseitige Betrachtung den platonischen Ursprung des Menexenos zu beweisen und seine Tendenz klarzustellen.

Den Menexenos, mit dem Sokrates hier spricht, kennen wir aus dem Lysis. Da ist er ein munterer Junge von etwa 15 Jahren, etwas dreist, schon von philosophischen Diskussionen berührt, ja, er ist *ἐριστικός* (211 b), und wir verstehen es, daß sein Freund Lysis ihm einen kleinen Dämpfer gönnt (ib.), und Sokrates scheint derselben Ansicht zu sein, denn wenn er im gleich folgenden Gespräch alle möglichen Schattierungen des Begriffs *φίλος* durcheinander mischt, so will er vor allem gründlich in Menexenos [2]) das Gefühl der geistigen *πενία* erwecken.

Ganz anders tritt er uns in dem nach ihm benannten Dialog entgegen: bescheiden, zurückhaltend, voll unbedingter Hingabe an Sokrates und bereit, ihm aufs Wort zu folgen. „Wenn du mir erlaubst und rätst, politisch tätig zu sein, so will ich's gern tun, sonst nicht“ (234b). Ist das nicht gleich ein Beweis, daß dieser Dialog nicht vom Verfasser des Lysis sein kann? — Ich glaube nicht. Wir haben das Charakterbild, das der Lysis liefert, nur zur Hälfte wiedergegeben. Denn vor allem gehört zu diesem, daß er ein Freund des Lysis ist. Der mutet in seiner schüchternen, leicht verlegenen Art ja zunächst wie ein Gegensatz zu Menexenos an. Und doch sind beide Freunde, sollen sie beide für die Theorie von der *φιλία* eine praktische Illustration liefern (212a). Freundschaft kann aber nicht zwischen *ἀνόμοιοι* bestehen. Ebensowenig aber zwischen gleichen Menschen, die sich nichts zu geben haben. Die Liebe geht auf das *οἰκεῖον*. Sie besteht zwischen denen, die *πῇ μὲν ὅμοιοι, πῇ δὲ ἀνόμοιοι* sind, zwischen Individuen, die wesensverwandt sind, aber doch so weit

[1]) Nach Wendland will Plato dabei vor allem in einem *παίγνιον* zeigen wie leicht es sei, den vielgerühmten Epideixeis der Rhetoren eine gleichwertige zur Seite zu stellen. Trendelenburg sucht die Satire mehr in den karikierenden Übertreibungen der Ausführung.

[2]) Natürlich auch im Leser.

verschieden, daß sie sich erst gegenseitig ergänzen. Der Grundzug des Charakters ist bei Lysis wie bei Menexenos derselbe, die *φιλομαθία*[1]). Und wenn sich nun beide gegenseitig beeinflussen und abschleifen, wenn der läuternde Einfluß des Sokrates hinzu tritt, dann wird nach fünf, sechs Jahren Menexenos gewiß das vorlaute Wesen des *ἐριστικός* abgelegt haben, reifer, bescheidener geworden sein, kurz so, wie der gleichnamige Dialog den etwa 20jährigen Jüngling zeichnet.

So ergänzt dieses Charakterbild in glücklichster Weise das andere, das wir aus dem Lysis kennen. Gehört dann aber wohl der Verfasser des Menexenos zu den oberflächlichen Nachahmern? Die mögen Charaktere wohl nachzeichnen, nachempfinden und ergänzen werden sie diese nicht.

Sokrates trifft den Menexenos vor dem Rathaus. „Du glaubst wohl jetzt mit der Ausbildung und der Philosophie fertig zu sein, sodaß du dich größeren Dingen zuwenden kannst?“ so fragt er im Scherz, d. h.: „Du denkst wohl wie Kallikles, der erklärt *φιλοσοφίας μὲν ὅσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν καὶ οὐκ αἰσχρὸν μειρακίῳ ὄντι φιλοσοφεῖν, ἐπειδὰν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφῇ, καταγέλαστον τὸ χρῆμα γίγνεται* (Gorg. 485a), und für den Erwachsenen nur die politische Tätigkeit gelten lassen will, oder wie die Rhetoren, die in der Philosophie nur die Vorschule für die Rhetorik sehen (Isokr. Panath. 26ff.)?[2])“.

Also das Verhältnis der Philosophie zur Rhetorik und praktischen Politik ist der Ausgangspunkt, und die Philosophie hat sich gegen die geringschätzige Beurteilung der Gegner zu wehren. Aber statt wie im Gorgias eine Verteidigung zu geben, verfährt Sokrates hier nach dem Grundsatz: Die beste Parade ist der Hieb. Denn kaum hat Menexenos vom Epitaphios ein Wort gesagt, so greift das Sokrates auf und beginnt ein ironisches Lob auf diese Lobreden[3]). Da preist er, wie schön es ist, wenn die Redner *οὕτως καλῶς ἐπαινοῦσιν, ὥστε καὶ τὰ προσόντα καὶ τὰ μὴ περὶ ἑκάστου λέγοντες, κάλλιστά πως τοῖς ὀνόμασι ποικίλλοντες, γοητεύουσιν ἡμῶν τὰς ψυχάς* (235a) — es ist derselbe Sokrates, der im Anfang der Apologie *κεκαλλιεπημένους λόγους ῥήμασί τε καὶ*

---

[1]) Auf den Lysis gehe ich im Aufsatz über das Symposion ein.

[2]) Vgl. auch Wendland, Hermes 25, S. 171.

[3]) Der Übergang ist absichtlich sprunghaft.

ὀνόμασιν verwirft und den Satz verficht ῥήτορος ἀρετὴ τἀληθῆ λέγειν, es ist der Sokrates, der nach Symposion 198c auch bei der Lobrede nur die Wahrheit sagen kann, mögen auch die anderen es als Aufgabe des ἐγκώμιον ansehen τὸ ὡς μέγιστα ἀνατιθέναι τῷ πράγματι καὶ ὡς κάλλιστα, ἐάν τε ᾖ οὕτως ἔχοντα ἐάν τε μή [1]).

Dann schildert er den Zauber, den diese Reden auf ihn ausüben. Er, der Bürger des demokratischen Athen, kommt sich ordentlich vornehm und adlig vor (γενναίως διατίθεμαι — γενναιότερος γεγονέναι), soviel wird der ganzen Bürgerschaft von den Rednern angedichtet. Ja, noch volle drei Tage lang klingt ihm diese Rede in den Ohren, so lange fühlt er sich stolz, und erst allmählich kommt es ihm zum Bewußtsein, daß er nicht auf den Gefilden der Seligen lebt, sondern in der nüchternen Wirklichkeit seines Athen (—235c). Drei Tage lang! Wir denken daran, wie der Sokrates des Phaidros 276b höchstens im Scherze (παιδιᾶς χάριν) Reden gelten läßt, die auf eine Augenblickswirkung berechnet sind, wie er sie mit den Adonisgärten vergleicht, die in acht Tagen emporsprießen, aber ebenso schnell vergehen.

So kann uns der ausdrückliche Hinweis, daß Sokrates hier wieder einmal sein Spiel mit den Rednern treibt (ἀεὶ σὺ προσπαίζεις τοὺς ῥήτορας) nicht überraschen, und damit wir sehen, daß es nicht ein einzelner Rhetor ist, an den Sokrates denkt, bekommt jede der um die Zeit des Königsfriedens herrschenden Richtungen einen Teil ab, die Leute wie Isokrates, die zu einer Rede Jahre brauchen (234c), die Techniker, die mit Musterstücken arbeiten, die Stegreifredner wie Alkidamas (235d) [2]).

Dabei fällt scheinbar unabsichtlich das Wort, solche Lobrede sei gar nicht schwer. Das greift wieder Menexenos auf und fragt lächelnd: „Ja, würdest du denn das können?“ Aber zu seinem Erstaunen wehrt diesmal der εἴρων, der Großes niemals für sich in Anspruch nimmt, nicht ab. Er macht es wie der Sokrates des Phaidros, der auch dem jungen Freunde nicht glauben will, daß Lysias' Rede unübertrefflich sei (235c). Und wie jener erklärt πλῆρές πως τὸ στῆθος ἔχων αἰσθάνομαι παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν

[1]) Vgl. Wendland S. 175, der auch auf Isokrates' Vorschrift (ca. soph. 16) ὅλον τὸν λόγον καταποικῖλαι verweist und Gorgias' Bezeichnung der Redekunst als γοητεία heranzieht (Hel. 10. 14).

[2]) Wendland S. 173—177, der mit Recht betont, daß dies nur in die Zeit des Königsfriedens paßt.

εἰπεῖν ἕτερα μὴ χείρω, so fühlt sich auch unser Sokrates fähig, einen Epitaphios zu halten. *Ὅτι μὲν οὖν παρά γε ἐμαυτοῦ οὐδὲν αὐτῶν ἐννενόηκα, εὖ οἶδα* fährt jener fort, *αὐτὸς μὲν παρ' ἐμαυτοῦ ἴσως οὐδὲν* (*ἔχοιμι ἂν λέγειν*) dieser (236a). Also muß wohl ein fremder Geist über Sokrates gekommen sein, aber während der Sokrates des Phaidros gestehen muß: *ὑπὸ δὲ νωθείας αὖ καὶ αὐτὸ τοῦτο ἐπιλέλησμαι, ὅπως τε καὶ ὧντινων ἤκουσα* (235d), ist bei dem des Menexenos Vergeßlichkeit nicht zu befürchten: Der fremde Geist, der ihn inspiriert hat, ist Aspasia, und noch gestern hat er sie einen Epitaphios vortragen hören, teils aus dem Stegreif, teils mit Einflechtung von Topoi aus der Leichenrede des Perikles.

Es ist die gleiche Technik, die wir im Phaidros und im Menexenos beobachten. Und schwerlich wird man behaupten können, daß im Menexenos dabei Nachahmung fühlbar wird. Aber freilich Aspasia selbst soll diese deutlich zeigen. „Sollte Plato eine so dumme Erfindung sich erlaubt haben wie die, daß Perikles' Maitresse dem Sokrates im Jahre 386 eine Rede hält?“ (Schwartz, Hermes 35, S. 124). Das müßte man gelten lassen, wenn nicht eins zu bedenken wäre: Die scheinbar so dumme Erfindung kann durch aktuelle Beziehungen bedingt sein, wie wir sie in der Satire gegen die Rhetoren vorher zweifellos feststellen konnten. Freilich auf einen Rhetor kann diesmal Plato nicht zielen. Aber wir wissen ja, was Aspasia in der sokratischen Literatur für eine Rolle spielt. Aischines hat die Aspasia, deren geistige Bedeutung Wilamowitz in der Reaktion gegen frühere unberechtigte Überschätzung doch wohl zu sehr herabdrückt, in seinem gleichnamigen Dialog zur Lehrerin des Sokrates gemacht[1]). Er ist dazu gekommen, weil er zeigen wollte, daß auch im Verkehr der Geschlechter das sittliche Moment ausschlaggebend sei, daß auch das Weib imstande sei, den Mann *βελτίονα ποιεῖν.* Ich zweifle nicht, daß Sokrates tatsächlich gelegentlich von dem Einfluß gesprochen hat, den Aspasia durch ihren Geist mehr noch als durch ihre Körperschönheit auf die Männerwelt gehabt hat. Jedenfalls wurde bei Aischines erwähnt, wie Sokrates zu Aspasia geht, um von ihr zu lernen, und wie er andere als Schüler zu ihr hin-

---

[1]) Zum Folgenden vergl. Natorp, Philol. 51; Dittmar, Aischines v. Sphettos S. 1—59.

schickt (fr. 17. 19 *ὅς γε καὶ εἰς Ἀσπασίας τῆς Μιλησίας παρακελεύῃ Καλλίᾳ τὸν υἱὸν πέμπειν, εἰς γυναικὸς ἄνδρα, καὶ αὐτὸς τηλικοῦτος ὢν παρ' ἐκείνην φοιτᾷς*). Sokrates selber wies im Gespräch daraufhin, daß auch andre Frauen (Rhodogune und Thargelia) Einfluß auf die Männer gewonnen hätten, und gab ein Gespräch der Aspasia mit dem jungen Xenophon wieder (Cic. de inv. I, 31), in dem sie ihre Auffassung von der sittlichen Bedeutung der Ehe vortrug.

Aber nicht nur allgemein ward ihre sittliche Einwirkung geschildert, sie wurde als *σοφή* und *πολιτική* gerühmt (fr. 23) und ihr Einfluß in politischen Dingen auf Perikles wie auf Lysikles besprochen. Sie war nicht nur selbst rhetorisch ausgebildet (*δεινὴ περὶ λόγους*), sondern Aischines wagte es sogar, von der Unterweisung des Perikles in der gorgianischen Beredsamkeit durch Aspasia zu sprechen (*καὶ Περικλέα δημηγορεῖν παρεσκεύασεν, ὡς Αἰσχίνης ὁ Σωκρατικὸς ἐν διαλόγῳ Ἀσπασίᾳ* fr. 23[1]), vgl. fr. 24 *λέγεται δὲ καὶ Ἀσπασία ἡ Μιλησία τὴν τοῦ Περικλέους γλῶσσαν κατὰ τὸν Γοργίαν θῆξαι* und dazu Menex. 235e *ἥπερ καὶ ἄλλους πολλοὺς καὶ ἀγαθοὺς πεποίηκε ῥήτορας, ἕνα δὲ καὶ διαφέροντα τῶν Ἑλλήνων, Περικλέα τὸν Ξανθίππου*).

Aischines' Kühnheit war groß. Das Thema selbst, daß auch das Weib im sokratischen Sinne veredelnd wirken könne, mochte man in der Zeit der Frauendebatten hingehen lassen. Aber daß gerade die von den Komikern so oft als *πόρνη* verspottete Aspasia als sittliches Vorbild hingestellt und daß Sokrates vorgeführt wurde, wie er bei ihr lernte, das ging weit, und andre Sokratiker empfanden das Bedürfnis, diese Anschauung, die Sokrates' Person ins Lächerliche ziehen konnte, gründlich abzuschütteln. Antisthenes schlug wie gewöhnlich mit Keulen drein, er führte in seinem Dialog Aspasia diese als die Vertreterin der sinnlichen

---

[1]) Schol. Menex. Überliefert ist *ἐν διαλόγῳ Καλλίᾳ* und es folgt *καὶ Πλάτων ὁμοίως Πεδιηταῖς*. Für *Καλλίᾳ* hat Bergk Com. att. rel. p. 238 gewiß richtig *Ἀσπασίᾳ* geschrieben, und ebenso einleuchtend ist seine Vermutung, daß in *Καλλίας* der Dichter der *Πεδῆται* steckt. Doch ist schwerlich mit ihm *Πλάτων* in *Καλλίας* zu ändern, sondern eher eine Lücke anzunehmen *καὶ Πλάτων ὁμοίως ⟨ἐν τῷ ἐπιταφίῳ . . . . Καλλίας⟩ Πεδήταις*. Ich glaube nicht, daß Kallias schon Aspasia als Redelehrerin des Perikles eingeführt hat. Einen Komikerscherz in bitterem Ernste zu wiederholen, wäre doch wohl auch für Aischines zu kühn gewesen.

ἡδονή vor, die nur korrumpierend auf Perikles wirkte und sein Familienleben zerstörte. Der Verfasser des Menexenos verfährt feiner. Er greift das Motiv „Sokrates lernt bei Aspasia“ auf, aber nur um zu zeigen, daß man so etwas nicht ernsthaft nehmen kann, daß ein Sokrates, der von Aspasia lernt, nicht der echte Sokrates ist. Vor allem aber heftet er diesem Motiv den Fluch der Lächerlichkeit an, indem er die Figur der Lehrerin Aspasia plastisch herausarbeitet, wie sie den vergeßlichen Sokrates mit dem Rohrstock bedroht und ganz nach der Art der Rhetoren fürchtet, ihre Schulgeheimnisse könnten ausgeplaudert werden (236c).

Diese Art, ein Motiv oder einzelnes Wort dadurch lächerlich zu machen, daß man es möglichst wörtlich nimmt, ist uns aus der Komödie wohl bekannt. Es ist dieselbe Technik, wenn Aristophanes seinem Dikaiopolis-Telephos einen veritablen Richtblock aus dem Hause bringen läßt, während dieser bei Euripides nur erklärt hatte, er würde selbst unter dem Henkerbeil das Recht vertreten. Ein guter Schüler der Komödie ist aber, wie so oft, auch Plato, wenn er Euthyd. 272c Sokrates eine Schilderung davon geben läßt, wie er bei Konnos[1]) Zither spielen lernt und die Jungen, seine Mitschüler, ihn wegen seiner Dummheit auslachen (ganz ähnlich 295d). Noch mehr werden wir aber natürlich an die Art erinnert, wie Plato im Ion einen anderen Gedanken, den derselbe Aischines in Bezug auf Sokrates geäußert hatte, abtut, indem er die *θεία μοῖρα* durch die Person des Rhapsoden illustriert und damit lächerlich macht.

Mit diesem Motiv steht es also ganz ebenso wie mit der Satire auf die Rhetoren. Aus den literarischen Kämpfen der achtziger Jahre, als ein Produkt Platos, der die Lächerlichkeit des Motivs von Sokrates auf Aischines selber abwälzt, verstehen wir

---

[1]) Konnos ist natürlich von dem heruntergekommenen *Κοννᾶς* (Spottform wie *τρεσᾶς χεσᾶς Ἀργᾶς*), den Kratinos verulkte, nicht zu trennen. Was Ameipsias den Anlaß gegeben hat, 423 Sokrates zu seinem Schüler zu machen, wissen wir nicht. Die Euthydemstellen deuten darauf hin, daß ein Sokratiker das aufgegriffen hat. Jedenfalls führt Menex. 235 ext. Plato Konnos nur ein, um das Aspasiamotiv lächerlich zu machen. Mit Rhetorik hat Konnos gar nichts zu tun. Er wird ja auch nur mit Lampros verglichen, wie Aspasia spöttisch über den berühmtesten Redelehrer, über Antiphon, gestellt wird. „Selbst wenn einer schlechtere Bildung als ich genossen hat, bloß bei Lampros und Antiphon in die Schule gegangen ist, kann er so etwas.“ Daß an einen bestimmten nicht zu denken ist, zeigt schon das allgemeine *ὅστις*.

die Erwähnung der Aspasia sehr wohl. Wie ein später Nachahmer auf diese verfallen sein sollte, ist nicht abzusehen.

Also Sokrates hat von Aspasia einen Epitaphios gehört und könnte ihn schon vortragen. Natürlich ziert er sich aber noch ein Weilchen ganz wie der Sokrates des Phaidros, an den wir schon vorher erinnert wurden[1]. Aber wie jener, so kann auch er dem Drängen des *καλὸς παῖς* auf die Dauer nicht widerstehen und muß seine Rede von sich geben.

Wieder ist die Technik des Menexenos der des Phaidros so ähnlich, daß wir denselben Verfasser oder einen Nachahmer vor uns haben müssen. Aber daß es kein Nachahmer ist, zeigt eine Feinheit, die grade in dem Punkte zu finden ist, wo der Dialog vom Phaidros abweicht. Beide Male fürchtet Sokrates, sich lächerlich zu machen; aber im Phaidros hat er Angst, sich mit Lysias zu messen (*γελοῖος ἔσομαι παρ᾽ ἀγαθὸν ποιητὴν ἰδιώτης αὐτοσχεδιάζων περὶ τῶν αὐτῶν* Phaidros 236d). Unser Sokrates sagt: *ἴσως μου καταγελάσῃ, ἄν σοι δόξω πρεσβύτης ὢν ἔτι παίζειν* (236c) und kennzeichnet damit nicht bloß seine folgende Rede als *παίγνιον*, er bezeichnet die Rhetorik selber als etwas, was den *παῖδες* zukommt. Und nun denken wir an den Anfang. Dort wehrt sich der Verfasser gegen die Leute, die die Philosophie nur als Kinderschule, als *παίδευσις* für Politik und Rhetorik ansehen. Jetzt ist der Spieß umgekehrt. Die Rhetorik steht den *παῖδες* an, und der Erwachsene muß fürchten, sich lächerlich zu machen, wenn er sich mit ihr abgibt.

---

[1] Menex. 236c drängt Phaidros: *μηδαμῶς, ὦ Σώκρατες, ἀλλ᾽ εἰπέ,* im Phaidros 234e sagt er: *μηδαμῶς, ὦ Σώκρατες, ἀλλ᾽ ὡς ἀληθῶς εἰπέ κτλ.* Hier gehen die Worte des Sokrates voraus: *δοκῶ γάρ σοι παίζειν*; Im Menexenos folgen die im Text behandelten Worte: *ἀλλ᾽ ἴσως μου καταγελάσῃ, ἄν σοι δόξω πρεσβύτης ὢν ἔτι παίζειν.* Als Sokrates sich im Phaidros weiter ziert, droht sein junger Freund schließlich im Scherz mit Gewalt, *ἐσμὲν δὲ μόνω ἐν ἐρημίᾳ, ἰσχυρότερος δ᾽ ἐγώ* (236c). Im Menexenos erklärt Sokrates schließlich alles tun zu wollen, was der junge Freund verlangt, *ἐπειδή γε μόνω ἐσμέν.* — Wenn übrigens Sokrates dabei sagt *ὥστε κἂν ὀλίγου, εἴ με κελεύοις ἀποδύντα ὀρχήσασθαι ὀρχησαίμην ἄν,* so ist darin gewiß eine Spitze enthalten. Xenophon erläutert Symp. 2, 18 den sokratischen Gedanken, daß man durch jedes Mittel sich zu fördern suchen müsse, durch eine Empfehlung des Tanzes und läßt dabei Sokrates sagen: *οὐ δεήσει με συγγυμναστὴν ζητεῖν οὐδ᾽ ἐν ὄχλῳ πρεσβύτην ὄντα ἀποδύεσθαι.* Gewiß ist schon ein anderer Sokratiker (Antisthenes?) in derselben pedantischen Weise, die Plato gründlich haßte, vorgegangen, und Plato spielt im Menexenos darauf an.

Wenden wir uns nun dem Epitaphios selber zu, so liegt es auf der Hand, daß Plato in der Form hier die rhetorischen Mätzchen, namentlich die gorgianischen Figuren imitiert und übertreibt. Das ist besonders von Berndt de ironia Menexeni Münster 1881 im einzelnen dargelegt, und es mögen deshalb ein paar Hinweise genügen. Es ist im ganzen dieselbe Imitation, die wir in der Agathonrede des Symposion finden, nur daß dort die Farben stärker und konzentrierter aufgetragen werden und Sprecher wie Thema mehr zu geistreichem Spiel, gelegentlich zu humoristischem Tone Anlaß bieten. Wie dort finden wir die Alliteration (z. B. *πᾶν πλῆθος καὶ πλοῦτος ἀρετῇ ὑπείκει* 240 d), die Parechese in jeder Form (*κτῆσίν τε καὶ χρῆσιν* 238 b *ἰσογονία — ἰσονομίαν* 239 a *οἵτε ἐπ' Εὐρυμέδοντι ναυμαχήσαντες καὶ οἱ εἰς Κύπρον στρατεύσαντες καὶ οἱ εἰς Αἴγυπτον πλεύσαντες* 241 d). Neben der bloßen Wiederholung eines Wortes [1]) finden wir das Fortwirken eines „Motivs", wie es Thiele im Hermes XXXVI für Gorgias aufgezeigt hat. Bald ist es dabei einfach der Klang eines Vokals, der immer wieder hervortritt (erst *ει*, dann *ο*-Laut in 239 d: *δεῖ δὴ αὐτὴν εἰπεῖν* [2]), *εἰ μέλλει τις καλῶς ἐπαινεῖν, ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ γενόμενον ⟨τῷ⟩* [3]) *λόγῳ*), bald gibt dasselbe Wort oder derselbe Wortstamm den Unterton [4]). So 239 b *ὅ τε χρόνος βραχὺς ἀ ξ ί ω ς διηγήσασθαι . . . ἐπειδὴ καὶ ἔχει τὴν ἀξίαν . . ὧν δὲ οὔτε ποιητής πω δόξαν ἀ ξ ί α ν ἐπ' ἀ ξ ί ο ι ς λαβὼν ἔχει* . . oder noch stärker 237 a *πόθεν ἂν ὀρθῶς ἀρξαίμεθα ἄνδρας ἀ γ α θ ο ὺ ς ἐπαινοῦντες* . .; *δοκεῖ μοι χρῆναι κατὰ φύσιν, ὥσπερ ἀ γ α θ ο ὶ ἐ γ έ ν ο ν τ ο, οὕτω καὶ ἐπαινεῖν αὐτούς. ἀ γ α θ ο ὶ δέ γε* [5]) *ἐ γ έ ν ο ν τ ο διὰ*

---

[1]) Mit dem Prachtstück *οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα μεμίμηται κυήσει καὶ γεννήσει ἀλλὰ γυνὴ γῆν* 238 a, vgl. Symp. 196 d *οὐ γὰρ ἔχει Ἔρωτα Ἄρης ἀλλ' Ἔρως Ἄρη* oder 196 b.

[2]) Stallbaums Änderung *εἰπεῖν* für *ἰδεῖν* ist dem Sinne nach notwendig und wird durch Agathons Anfangsworte (194 e) gestützt, wo dasselbe Spiel mit *ει* vorliegt: *ἐγὼ δὲ δὴ βούλομαι πρῶτον μὲν εἰπεῖν ὡς χρή με εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν.*

[3]) Der Artikel („in seiner Rede", vgl. 240 d; ganz falsch erklärt Trendelenburg „scheinbar") ist nötig nach Legg. 683 c *γενώμεθα δὴ ταῖς διανοίαις ἐν τῷ τότε χρόνῳ, ὅτε* . . . Aisch. g. Ktes. 153 Plato Rep. 396 c *ἐπειδὰν ἀφίκηται ἐν τῇ διηγήσει εἰς λέξιν τινά κτλ.* Vgl. noch Menex. p. 240 e *τὰ ἀριστεῖα τῷ λόγῳ ἐκείνοις ἀναθετέον* und Gorg. Hel. 5 *τὸν χρόνον δὲ τῷ λόγῳ τὸν τότε τῷ νῦν ὑπερβάς.*

[4]) Aus Agathons Rede vgl. z. B. 196 a (*ἄνθος*) 196 e (*ποιεῖν ποιῆσαι* usw. in Verbindung mit *πᾶς* und mehrfacher Alliteration).

[5]) *γε* hat F, es fehlt in den übrigen Codd.

τὸ φῦναι ἐξ ἀγαθῶν. τὴν εὐγένειαν οὖν πρῶτον αὐτῶν ἐγκωμιάζωμεν . . . τῆς δ' εὐγενείας πρῶτον ὑπῆρξε τοῖσδε ἡ τῶν προγόνων γένεσις οὐκ ἔπηλυς οὖσα οὐδὲ τοὺς ἐκγόνους τούτους ἀποφηναμένη μετοικοῦντας κτλ. (am Schluß des Abschnittes nochmals *εὐγένεια* 237c). In dieser Stelle treffen wir auch eine ganz gorgianisch kühne, schon von Dionys von Halikarnass gerügte Verwendung des Abstraktums *ἡ γένεσις . . ἔπηλυς οὖσα*, der sich 238a *μετὰ δὲ τοῦτο ἐλαίου γένεσιν, πόνων ἀρωγὴν ἀνῆκεν* würdig anreiht [1]). Mit Isokola, durch Antithesen und Homoioteleuta noch verstärkt, glänzt besonders das Prooemium [2]), so die Stelle, die die Disposition des Ganzen gibt (236e):

δεῖ δὴ τοιούτου τινὸς λόγου, ὅστις
τοὺς μὲν τετελευτηκότας ἱκανῶς ἐπαινέσεται,
τοῖς δὲ ζῶσιν εὐμενῶς παραινέσεται,
ἐκγόνοις μὲν καὶ ἀδελφοῖς μιμεῖσθαι τὴν τῶνδε ἀρετὴν παρακελευόμενος,
πατέρας δὲ καὶ μητέρας καὶ εἴ τινες τῶν ἄνωθεν ἔτι προγόνων λείπονται, τούτους δὲ παραμυθούμενος [3]).

Die kurzen Kola führen leicht zu übermäßig in die Ohren fallenden Rhythmen, und wie Agathon 195c unbewußt in die Metra der Poesie verfällt: *ποιητοῦ δ' ἐστὶν ἐνδεὴς οἷος ἦν Ὅμηρος*, so lesen wir Menex. 238c (*πολιτεία γὰρ τροφὴ ἀνθρώπων ἐστίν*), *καλὴ μὲν ἀγαθῶν ἡ δ' ἐναντία κακῶν* und 245d, wo die begeisterten Tiraden der Volksversammlung nachhallen (vgl. nachher), *καθαρὸν τὸ μῖσος ἐντέτηκε τῇ πόλει* [4]). An die Agathonrede erinnert uns besonders noch das Streben nach überraschenden Wendungen (z. B. 237d *ἡ χώρα . . . ἐξελέξατο τῶν ζῴων καὶ ἐγέννησεν ἄν-*

---

[1]) Vielleicht nach älteren Mustern, vgl. Wendland S. 182. Die Agathonrede bietet so Starkes nicht, doch gehört hierher *φασὶν οἱ πόλεως βασιλῆς νόμοι* 196c.

[2]) Auch Isokrates trägt im Prooemium stärker auf, z. B. im Panegyrikos.

[3]) Gelegentlich wird daneben bewußt Inkonzinnität gesucht. Wie bei Gorg. Hel. 8 *οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε* das letzte Wort sich ohne weiteres ablöst, so empfindet man bei richtiger Rezitation sehr wohl, warum Menex. 236d nach den Worten *ὅ τε νόμος προστάττει ἀποδοῦναι τοῖς ἀνδράσιν* kurz und schwer folgt *καὶ χρή*, Worte, die als subjektives Bekenntnis zur Berechtigung des *νόμος* ihren guten, selbständigen Sinn haben.

[4]) Aus demselben Anlaß Symp. 208c *καὶ κλέος ἐς τὸν ἀεὶ χρόνον ἀθάνατον καταθέσθαι.*

θρωπον, ὅ κτλ.) und blendenden Sophismen (darüber nachher), wobei natürlich stets *τεκμήρια* zur Hand sind (Symp. 195d *καλῷ οὖν δοκεῖ μοι τεκμηρίῳ τὴν ἁπαλότητα ἀποφαίνειν* — Menex. 238a *μᾶλλον δὲ ὑπὲρ γῆς ἢ γυναικὸς προσήκει δέχεσθαι τοιαῦτα τεκμήρια.* Vgl. Symp. 195a e Menex. 237e, *μαρτύριον* Symp. 196e Menex. 237c), ferner die scharfe Disposition und die Markierung der einzelnen Teile durch rekapitulierende und vorweisende Übergänge, wie wir sie auch aus Gorgias' Helena kennen. Vgl. Symp. 196a *νεώτατος μὲν δή ἐστι καὶ ἁπαλώτατος, πρὸς δὲ τούτοις ὑγρὸς τὸ εἶδος* Menex. 239a *ὅθεν δὴ ἐν πάσῃ ἐλευθερίᾳ τεθραμμένοι . . . καὶ καλῶς φύντες πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἔργα ἀπεφήναντο.* Wenn dabei Agathon 196b die Worte gebraucht *περὶ μὲν οὖν κάλλους τοῦ θεοῦ καὶ ταῦτα ἱκανὰ καὶ ἔτι πολλὰ λείπεται, περὶ δὲ ἀρετῆς κτλ.*, so spürt man den Rhetor, der von der Fülle seines Stoffes den Eindruck erwecken will. Genau so Menex. 246a: *καὶ τὰ μὲν δὴ ἔργα ταῦτα τῶν ἀνδρῶν . . . πολλὰ μὲν τὰ εἰρημένα καὶ καλά, πολὺ δ' ἔτι πλείω καὶ καλλίω τὰ ὑπολειπόμενα.* Mutet nun dies schon etwas schülerhaft an, so noch mehr Menex. 237c *ἔστι δὲ ἀξία ἡ χώρα καὶ ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων ἐπαινεῖσθαι, οὐ μόνον ὑφ' ἡμῶν, πολλαχῇ μὲν καὶ ἄλλῃ, πρῶτον δὲ καὶ μέγιστον ὅτι . . . .* So flach ist Agathon nicht, aber der noch nicht der Rhetorenschule entwachsene Phaidros beginnt seinen *ἔπαινος* damit, Eros sei ein großer Gott *καὶ θαυμαστὸς ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς, πολλαχῇ μὲν καὶ ἄλλῃ οὐχ ἥκιστα δὲ κατὰ τὴν γένεσιν* (Symp. 178a). Ganz in der Art der Phaidrosrede sind auch die vollklingenden inhaltsleeren Worte, die im Menexenos die Periode abrunden. Man vergleiche etwa Menex. 239a *πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἔργα ἀπεφήναντο εἰς πάντας ἀνθρώπους* mit Symp. 179b *τούτου δὲ καὶ ἡ Πελίου θυγάτηρ Ἄλκηστις ἱκανὴν μαρτυρίαν παρέχεται ὑπὲρ τοῦδε τοῦ λόγου εἰς τοὺς Ἕλληνας* oder Men. 237b *τὴν τῶν ἔργων πρᾶξιν ἐπιδείξωμεν ὡς καλὴν καὶ ἀξίαν τούτων ἀπεφήναντο* mit Sym. 179c *τοῦτ' ἐργασαμένη τὸ ἔργον οὕτω καλὸν ἔδοξεν ἐργάσασθαι οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ θεοῖς*[1]), *ὥστε πολλῶν πολλὰ καὶ καλὰ ἐργασαμένων κτλ.*[2]).

Namentlich in den letzten Fällen ist es klar, daß Plato

---

[1]) *ἣν δὴ θεοὶ ἐπῄνεσαν, πῶς οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων γε συμπάντων δικαία ἐπαινεῖσθαι* Menex. 277d.

[2]) Zu den letzten Worten vgl. auch die vorher angeführte Stelle Menex. 239a.

nur die Rhetorik im allgemeinen treffen will. Dagegen wird man sonst mehrfach speziell an Gorgias erinnert. Das liegt wahrscheinlich weniger an der Bedeutung, die der Gorgianismus in den achtziger Jahren noch hatte, sondern es hat einen anderen Grund. Aischines hatte in seiner Aspasia nicht nur behauptet, Aspasia habe Perikles in gorgianischer Beredsamkeit unterwiesen fr. 22, er hatte auch Sokrates selber dort zum Gorgianer gemacht, wie die von Philostratos aufbewahrte Probe zeigt: *Θαργηλία Μιλησία ἐλθοῦσα εἰς Θετταλίαν ξυνῆν Ἀντιόχῳ Θετταλῷ βασιλεύοντι πάντων Θετταλῶν*[1]). Vergleicht man mit dieser Probe die vorhin so behandelten Stellen 237a, 239b, so ist die Ähnlichkeit unverkennbar.

Die Disposition, die in den S. 265 ausgeschriebenen Worten p. 236e gegeben wird, entspringt aus der Natur der Epitaphioi. Zuerst kommt das Enkomion auf die Toten (237—245), dann die Wendung an die Überlebenden (246—249c), die sich in eine *παραίνεσις* an die Kinder und Brüder der Gefallenen (246—247c) und eine *παραμυθία* für die Eltern (247c—249c) gliedert.

Um die Disposition des wichtigsten Teiles, des Enkomions, zu verstehen, müssen wir einen Blick auf die übrigen Epitaphioi werfen[2]). In diesen war es althergebracht, daß neben den Gefallenen auch das Vaterland sein Lob erhielt, und die natürlichste und einfachste Anordnung des Stoffes war die, daß man in chronologischer Folge die Großtaten Athens von der Urzeit an bis auf die Gegenwart erzählte und mit dem Lobe der jetzt Gefallenen abschloß. Dieses einfache Schema ist noch in später Zeit anwendbar gewesen. Wir kennen es am besten aus dem pseudolysianischen Epitaphios, der in der Zeit der Lysiasimitation am Ende des vierten Jahrhunderts entstanden ist. Vorausgesetzt wird es aber im ganzen auch von Thukydides, der II, 36 mit den Vorfahren beginnt und in raschem chronologischem Überblick bis zu seiner Generation gelangt. Wenn er vor dem Lobe der Gefallenen einschiebt, *ἀπὸ οἵας τε ἐπιτηδεύσεως ἤλθομεν ἐπ' αὐτὰ καὶ μεθ' οἵας πολιτείας καὶ τρόπων ἐξ οἵων μεγάλα ἐγένετο* (36, 4), so ist die genaue Schilderung der Verfassung gewiß

---

[1]) Dittmar, Aischines von Sphettos, S. 26.

[2]) Fraustadt Encomiorum in litteris Graecis usque ad Romanam aetatem historia Leipzig 1909 beurteilt das Verhältnis des Epitaphios zum Enkomion nur zum Teil richtig.

sein eigenstes Werk, aber schwerlich würde er gerade einen Epitaphios zur Einlegung der Schilderung benützt haben, wenn ihm nicht die Technik der Epitaphioi oder auch ein einzelner Epitaphios den äußeren Anlaß dazu geboten hätte. Man kann sich das in verschiedener Weise vorstellen. Nahe liegt der Gedanke, daß Perikles selber, wenn er in seinem Epitaphios Athens Ruhm verkündete, sich so wenig wie Thukydides auf *τὰ κατὰ πόλεμον ἔργα* beschränkte, sondern als Leistung Athens auch die freie Verfassung, die es sich gegeben, würdigte (etwa so, wie das Isokr. Paneg. 38—50 und mit törichtem Anschluß an diesen Ps.-Lysias 18 tut). Man kann aber auch daran denken, daß Gorgias, nach der Agathonrede in Platos Symposion zu schließen, als Disposition des *ἐγκώμιον* empfohlen hat, *διελθεῖν οἷος οἵων αἴτιος ὢν τυγχάνει, περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾖ* (195a). Danach ist es sehr möglich, daß Gorgias in seinem Epitaphios vor den *ἔργα* der Athener eine Schilderung, *οἷοι ἦσαν*, gegeben hat, wie er dies in den Enkomien tat[1]), oder eine solche an anderer Stelle eingelegt hat[2]). Entscheiden läßt sich das nicht. Sicher hat die Technik des Enkomion in der folgenden Zeit auf den entsprechenden Teil des Epitaphios eingewirkt.

Das verbreitetste Schema des Enkomion war nun jedenfalls das, das wir aus Isokrates abstrahieren und bei Anaximenes p. 80ff. lesen: Erst wird die *εὐγένεια* gerühmt, dann der Stoff nach den

---

[1]) So weit kann ich mit Seyffert De Xenophontis Agesilao Göttingen 1909 gehen, der S. 27ff. wahrscheinlich macht, daß Gorgias in seinem Enkomion die *ἔργα* von den *ἀρεταί* getrennt hat. Dagegen ist es unzulässig, wenn Seyffert die Technik des Enkomion mit der des Epitaphios einfach gleichsetzt; und bei Thuydides II, 36 übersieht er, daß die chronologische Folge das Gegebene ist, von dem Thukydides ausgeht. Daß das ganze Enkomion in Gorgias' Epitaphios nach jenem Schema disponiert gewesen ist, ist ganz unwahrscheinlich. Eine andere Möglichkeit wird sich uns noch zeigen.

Übrigens darf man auch nicht übersehen, daß es grundverschieden ist, ob man wie in der Agathonrede und bei Thukydides aus dem Wesen einer Person bezw. ihrer Lebensweise oder auch aus der Umgebung, in der sie groß geworden, ihre Taten ableitet, oder ob man die Taten vorführt wie Xenophon und daraus die Charakterschilderung gewinnt. Aber mir ist überhaupt fraglich (trotz Symp. 195a), ob Gorgias sich auf ein Schema festgelegt hat.

[2]) Isokrates legt ja auch im Panegyrikos vor der Erzählung, daß die Athener in den Perserkriegen *πλείστων ἀγαθῶν αἴτιοι ἐγένοντο* (75, dieses gorgianische Stichwort auch 26. 100. ö.), 75—81 eine Schilderung ein, *ἀπὸ οἵας ἐπιτηδεύσεως καὶ μεθ' οἵων τρόπων ἦλθον ἐπ' αὐτά* (82).

Lebensaltern des *παῖς νεανίσκος ἀνήρ* geordnet und bei jeder Stufe die *ἀρετή* des zu Lobenden erwiesen[1]). Die einfachste Übertragung dieses Schemas auf die Leichenrede zeigt der demosthenische Epitaphios, der 4—14 die *εὐγένεια*, 16 die Jugendzeit, von 17 an das Mannesalter und die eigentlichen Verdienste der Gefallenen

[1]) Ähnlich Quintil. III, 7, 15 *alias aetatis gradus gestarumque rerum ordinem sequi speciosius fuit, ut in primis annis laudaretur indoles, tum disciplinae, post hoc operum id est factorum dictorumque contextus, alias* eqs. Vgl. Leo, Griech.-röm. Biographie, bes. 87 ff., 209, 210. Wendland, Hermes XXV, S. 183. Anaximenes S. 57. Es ist auch durchaus das Schema des Euagoras, nur daß Isokrates bei der Schilderung des Mannesalters passend die weitere chronologische Trennung vornimmt, wie Euagoras die Herrschaft erwarb (24 bis 40 vgl. *τὸν τὸ κάλλιστον τῶν ὄντων κάλλιστα κτησάμενον* 40 und 34. 35. 39. 71), und wie er sich als Regent betätigte (41—69, hierbei 41—46 die Charakterschilderung, 47—64 die *ἔργα*, 65—69 *αὔξησις* durch *σύγκρισις*). Die Scheidung der *ἔργα* und *ἀρεταί*, die Isokrates nur als Untereinteilung anwendet (41—64), (ähnlich bez. Timotheos Antid. 107—113, 115—128), ist wohl Gorgias' Prinzip (vgl. vor. Anm.); aber auch Xenophon, der sie im Agesilaos anwendet, erwähnt c. 10, 4 die Disposition nach den Lebensstufen, er folgt dieser aber auch schon im Enkomion auf Kyros Anab. I, 9 (2—5 *παῖς*, 6 *νεανίσκος*, 7—29 *ἀνήρ*, 30. 1 der Tod, vgl. Fraustadt a. a. O. S. 56). Ich kann zwischen diesem Enkomion auf Kyros und dem Euagoras nur den Unterschied finden, daß Xenophon über die selbstverständliche *εὐγένεια* des Kyros nicht redet, andrerseits Isokrates mit den Altersstufen die vier Kardinaltugenden nicht eben glücklich verquickt. (Sie schneien in 23 unmotiviert herein und bilden zwar eine gewisse Grundlage für das Folgende, werden aber nachher kaum berücksichtigt.) Ganz ähnlich ist z. B. die Schilderung der Kindheit, Xen. An. I, 9, 2—5 und Euag. 23. Natürlich schließt sich Isokrates nicht Xenophon, sondern einem älteren Schema an.

Dagegen komme ich um die Annahme eines xenophontischen Einflusses bei Isokrates an einer anderen Stelle nicht herum. Denn wenn Nikokles (ad Nic. 24) gemahnt wird: *ἀρχικὸς εἶναι βούλου μὴ χαλεπότητι μηδὲ τῷ σφόδρα κολάζειν, ἀλλὰ τῷ πάντας ἡττᾶσθαι τῆς σῆς διανοίας καὶ νομίζειν ὑπὲρ τῆς αὑτῶν σωτηρίας ἄμεινον ἑαυτῶν σὲ βουλεύεσθαι. πολεμικὸς μὲν ἴσθι κτλ.*, so finden wir dieselben Eigenschaften in der Charakteristik Klearchs An. II, 6, 7. 8 wieder (*πολεμικὸς δὲ .... καὶ ἀρχικὸς δέ*) und die blassen Mahnungen an Nikokles erhalten Farbe erst durch das lebendige Bild Klearchs. Der sorgte vortrefflich für das Heer und hielt Disziplin; *τοῦτο δ' ἐποίει ἐκ τοῦ χαλεπὸς εἶναι· καὶ γὰρ ..... ἐκόλαζε ἰσχυρῶς*. Deshalb war er gefürchtet, aber in der Gefahr *τὸ χαλεπὸν ἐρρωμένον πρὸς τοὺς πολεμίους ἐδόκει εἶναι, ὥστε σωτήριον, οὐκέτι χαλεπὸν ἐφαίνετο.*

Die Folgerung, daß die Anabasis vor 374 verfaßt sein muß, ergibt sich hieraus von selbst. Auch für die Rede an Nikokles ist diese Beobachtung nicht unwichtig. Denn mit der Xenophonstelle (*ἐκόλαζέ τε ἰσχυρῶς καὶ ὀργῇ ἐνίοτε*) zeigt nicht bloß § 24 Berührung, sondern auch § 23 (*ποίει μὲν μηδὲν μετ' ὀργῆς* u. a.), der zu der ausführlichen Fassung der Rede gehört. Das spricht für deren Ursprünglichkeit.

behandelt (vgl. die in 3 gegebene Disposition *καὶ γεγενῆσθαι καλῶς καὶ πεπαιδεῦσθαι σωφρόνως καὶ βεβιωκέναι φιλοτίμως συμβέβηκεν αὐτοῖς*) [1]). Dasselbe Schema setzt aber auch Hypereides voraus, wenn er col. 3 sagt: *ἀπορῶ δὲ πόθεν ἄρξωμαι λέγων; . . πότερα περὶ τοῦ γένους αὐτῶν ἑκάστων διεξέλθω; . . . ἀλλὰ περὶ τῆς παιδείας αὐτῶν ἐπιμνησθῶ καὶ ὡς ἐν πολλῇ σωφροσύνῃ παῖδες ὄντες ἐτράφησαν καὶ ἐπαιδεύθησαν ἅπερ εἰώθασι νέοι μαθεῖν;* Aber Hypereides, der wirklich über die Gegenwart etwas zu sagen hat, weiß wohl, warum er sich in der Form der Praeteritio von dem Schema losmacht und die Jugendzeit, über die sich doch bei einer ganzen Generation nur Trivialitäten sagen ließen (vgl. Ps.-Dem. 16), überspringt. Es war eben verkehrt gewesen, ein für das private Enkomion erfundenes Schema auf die Masse der Gefallenen zu übertragen. Hinzu kommt, daß das Lob des Staates, das beim Epitaphios nun einmal notwendig war, sich schlecht einfügte. Ps. Demosthenes bringt es teils bei der *εὐγενέια* unter, die Hypereides auf die Abkunft der einzelnen bezieht, teils flickt er es 25. 6 als Ursache der *ἀρετή* des Mannesalters an. Hypereides setzt voraus (col. 2), daß der *ἔπαινος* der Stadt einen besonderen Teil bildet, und mit ihm stimmt die spätere Theorie überein [2]).

Kein Wunder, daß man schon früh versucht hat, auch auf andere Weise das Schema des Enkomion auf den Epitaphios zu übertragen. Wir sehen es im Menexenos. Scheinbar ist es freilich ganz die eben geschilderte Disposition, wenn es 237a heißt: *τὴν εὐγένειαν οὖν πρῶτον αὐτῶν ἐγκωμιάζωμεν* (237b—238), *δεύτερον δὲ τροφήν τε καὶ παιδείαν* (*παιδεία* 238b, *τροφή* 238b—239a), *ἐπὶ δὲ τούτοις τὴν τῶν ἔργων πρᾶξιν ἐπιδείξωμεν* (239a—246a). Aber wenn wir die Ausführung näher betrachten, so ist nicht an die Lebensstufen der jetzt Gefallenen gedacht, sondern an die des Athenervolkes im ganzen. Denn der Teil über die *ἔργα* behandelt nicht bloß die Verdienste der Gefallenen, sondern die Großtaten ganz Athens, auch der Vorfahren, die bei Ps.-Demosthenes unter die *εὐγένεια* geschoben werden. Ebenso schildert der Abschnitt über die *εὐγένεια* nur den Adel des ganzen Volkes, die Autochthonie. Bezüglich der *τροφή* aber wird im Übergang zum folgenden Teil

---

[1]) Die Disposition wird freilich von 25 an nicht genau eingehalten.

[2]) [Dionys Hal.] Ars p. 278, 15 Us. *συνελόντι μὲν οὖν ὁ ἐπιτάφιος ἔπαινός ἐστι τῶν κατοιχομένων· εἰ δὲ τοῦτο, δῆλόν που, ὡς καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν τόπων ληπτέον ἀφ' ὧνπερ καὶ τὰ ἐγκώμια· πατρίδος γένους φύσεως ἀγωγῆς πράξεως.*

ausdrücklich hervorgehoben, daß sie nicht allein von den Gefallenen gilt: *ὅθεν δὴ ἐν πάσῃ ἐλευθερίᾳ τεθραμμένοι οἵ τῶνδέ γε πατέρες καὶ οἱ ἡμέτεροι καὶ αὐτοὶ οὗτοι* 239a[1]). Am merkwürdigsten ist aber der Abschnitt über die *παιδεία*. Denn nachdem in dem Teile über die *εὐγένεια* geschildert ist, wie die Erde selber das Athenervolk hervorgebracht hat, heißt es 238b: *θρεψαμένη δὲ καὶ αὐξήσασα πρὸς ἥβην ἄρχοντας καὶ διδασκάλους αὐτῶν θεοὺς ἐπηγάγετο. ὧν τὰ μὲν ὀνόματα πρέπει ἐν τῷ τοιῷδε ἐᾶν, ⟨ἀλλ'⟩ ἴσμεν γὰρ ὅτι*[2]) *τὸν βίον ἡμῶν κατεσκεύασαν πρός τε τὴν καθ' ἡμέραν δίαιταν, τέχνας πρώτους παιδευσάμενοι καὶ πρὸς τὴν ὑπὲρ τῆς χώρας φυλακὴν ὅπλων κτῆσίν τε καὶ χρῆσιν διδαξάμενοι.* Daß wir diesen Abschnitt als besonderen Abschnitt über die *παιδεία* empfinden, dafür sorgt der rekapitulierende Übergang zum Folgenden: *γεννηθέντες δὲ καὶ παιδευθέντες οὕτως οἱ τῶνδε πρόγονοι κτλ.* Hier ist es nun ganz klar, daß die Kindheit, die *παιδεία* des ganzen Volkes gemeint ist. Wie genau dabei dieser Teil zur Technik des Privatenkomion stimmt, zeigt Anaximenes, wenn er bezüglich der Jugendzeit p. 82, 10 sagt: *δεῖ φυλάττειν, ὅπως πρέποντα ταῖς ἡλικίαις ἐρεῖς καὶ μὴ μακρά. τοὺς γὰρ παῖδας οὐχ οὕτω δι' αὐτοὺς ὡς διὰ τοὺς ἐφεστῶτας οἴονται κοσμίους εἶναι καὶ σώφρονας. διὸ βραχυλογητέον περὶ αὐτῶν.* Liest man diese Worte, so wirkt geradezu komisch die Pedanterie, mit der im Menexenos das Kindesalter in sechs Zeilen abgemacht wird und statt der Athener tatsächlich ihre *ἐφεστῶτες* gerühmt werden. Noch sonderbarer ist natürlich die ganze Art, wie hier das Volk buchstäblich als Kind genommen wird. Und wenn man nun sieht, wie gerade diese komische Vorstellung geflissentlich durch die Worte *θρεψαμένη καὶ αὐξήσασα πρὸς ἥβην*, durch den Gedanken, daß Mama Erde für ihre Kinder Hauslehrer engagiert (*ἐπηγάγετο*), genährt wird, so kann, glaube ich, über die Tendenz dieses Abschnittes kein Zweifel sein: Plato will diese Art der Übertragung des Enkomionschemas auf den Epitaphios lächerlich machen, indem er den Begriff *παιδεία* möglichst wörtlich faßt und den Leser zur buchstäblichen Auffassung zwingt.

---

[1]) Von dem alten Athen wird vorsichtigerweise (trotz 238c) die *ἐλευθερία* doch nicht ausgesagt.

[2]) *ἐᾶν — ἴσμεν γάρ — οἵ* die Handschr. *ἴσμεν γάρ* tilgt Wilamowitz, Hermes 33, S. 520, verteidigt Trendelenburg. In beiden Fällen bleibt aber der stärkste Anstoß, daß *τὰ μὲν ὀνόματα* keine Fortsetzung hätte.

Es ist derselbe Kunstgriff, den wir bei der Behandlung des Motivs „Aspasia die Lehrerin des Sokrates“ fanden.

Ist diese Annahme richtig, so ergibt sich, daß dieses Schema des Epitaphios Plato bereits vorlag. Und daß es tatsächlich älter war als jene andere Art der Übertragung des Enkomionschemas, die wir bei Hypereides und Ps.-Demosthenes fanden, möchte man schon darum annehmen, weil es sich viel besser mit der ursprünglichen Form des Epitaphios, der einfachen chronologischen Aufzählung aller Heldentaten Athens vertrug. Ob dieses Schema aber allgemein verbreitet war oder ob ein bestimmter Epitaphios von Plato persifliert wird, wissen wir nicht. Insbesondere läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, ob und wieweit Beziehungen zu Gorgias vorliegen[1]).

Gehen wir nun zu den einzelnen Teilen der Rede über[2]) und lesen zunächst den Abschnitt über die *εὐγένεια*, so finden wir wieder den eben berührten Kunstgriff ausgiebig angewendet. Geläufige (oder im bestimmten Einzelfalle gebrauchte) Wendungen, die ein Bild geben, eine Vorstellung erwecken wollen, ohne daß wir dieser zu sehr nachgehen dürfen, werden ganz buchstäblich gefaßt und durch plastische Herausarbeitung der Vorstellung lächerlich gemacht. Zum ständigen Apparate der Enkomia auf Athen gehörte die Autochthonie der Bewohner, die Behauptung, sie dürften allein ihr Mutterland wahrhaft als Mutter bezeichnen, denn sie seien *γηγενεῖς* (Isokr. Paneg. 23. 4, Panath. 124, Lys. 2, 17, Demosth. 60, 4). Der Menexenos hält die genaue Angabe für nötig (237b), daß Attika nicht die Stiefmutter, sondern die richtige Mutter war, und die Toten werden nicht einfach im Schoße der Erde gebettet, sondern *ἐν οἰκείοις τόποις τῆς τεκούσης καὶ θρεψάσης καὶ ὑποδεξαμένης*. Und wenn wir hierbei an das spätere Verhalten der Mutter zu den Kindern denken, so bleibt uns auch die genaue Vorstellung der Schwangerschaft und Geburt nicht erspart. Attika war nicht so dumm wie die anderen Länder, die Tiere und Pflanzen hervorbrachten, es suchte sich den Menschen als Kind aus und als für-

---

[1]) Gorgias kann so vorgegangen sein, daß er erst von der *παιδεία* der Athener redete, dann schilderte, *οἷοι ἦσαν* (*ἐγένοντο*), dann *οἷα ἔπραξαν* (vergl. S. 268), aber das ist eben nur eine Möglichkeit.

[2]) Beim Prooemium mache ich nur auf die große Ähnlichkeit mit dem Schluß des thukydideischen Epitaphios aufmerksam (II, 46). Die Antithese von *λόγῳ* und *ἔργῳ* finden wir auch im Prooemium bei Thukydides wieder (35).

sorgliche Mutter sorgte es auch gleich für die Nahrung des Kindes, indem sie die spezifisch menschliche Nahrung, das Getreide, hervorbrachte. Das war auch noch aus einem anderen Grunde vorsichtig: sie beugte damit jeder Anzweiflung ihrer Mutterschaft vor. *πᾶν γὰρ τὸ τεκὸν τροφὴν ἔχει ἐπιτηδείαν ᾧ ἂν τέκῃ, ᾧ καὶ γυνὴ δήλη τεκοῦσά τε ἀληθῶς καὶ μή, ἀλλ' ὑποβαλλομένη, ἐὰν μὴ ἔχῃ πηγὰς τροφῆς τῷ γεννωμένῳ . . . μᾶλλον δὲ ὑπὲρ γῆς ἢ γυναικὸς προσήκει δέχεσθαι τοιαῦτα τεκμήρια. οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα μεμίμηται κυήσει καὶ γεννήσει, ἀλλὰ γυνὴ γῆν* (237e). Man muß sich hier erinnern, daß die spätere Logik (Aristot. Anal. pr. 70a 13, Rhet. 1357b 15, Stoic. fr. log. 221) den Schluß *εἰ γάλα ἔχει ἐν μαστοῖς ἥδε, κεκύηκεν ἥδε* als typisches Beispiel eines Rückschlusses von einem Symptom auf eine Erscheinung (*σημεῖον*) aus der medizinischen Theorie[1]) übernommen hat, und muß die ebenso zwingenden Schlüsse der Agathonrede daneben halten, dann wird man die Tendenz der Stelle richtig würdigen. Zugleich kann man sich klar machen, mit welcher Geschicklichkeit hier mit dem Motiv des Erdursprunges ein anderes in den Enkomien unentbehrliches Lob Athens, die Schenkung des Getreidebaues durch Demeter[2]), verbunden ist.

Noch ein größerer Ruhm Attikas wird aber vorher angeführt: es ist *θεοφιλής· μαρτυρεῖ δὲ ἡμῶν τῷ λόγῳ ἡ τῶν ἀμφισβητησάν-*

---

[1]) Die Beispiele für das *σημεῖον* sind an den genannten Stellen vorwiegend medizinisch, vgl. bes. Stoic. fr. II. p. 73, 26 *ἔνιοι καὶ παρὸν παρῳχημένου θέλουσιν εἶναι σημεῖον, ὡς ἐπὶ τοῦ εἰ οὐλὴν ἔχει οὗτος, ἕλκος ἔσχηκεν οὗτος* mit Galen ὅροι ἰατρ. XIX 397 *παρόντα τῶν προγεγονότων σημεῖα . . . ὡς ἡ οὐλὴ τοῦ προγεγενημένου ἕλκους.* Über den Gebrauch von *σημεῖον* bei den Medizinern vgl. bes. die hippokratischen Prognostika. Im Menexenos steht *τεκμήριον,* in der Nachahmung bei Ps.-Demosthenes 5 tritt passend *σημεῖον* ein.

[2]) Isokrates spricht darüber im Panegyr. 28, leitet aber den Abschnitt mit der entschuldigenden Bemerkung ein: *καὶ γὰρ εἰ μυθώδης ὁ λόγος γέγονεν, ὅμως αὐτῷ καὶ νῦν ῥηθῆναι προσήκει* und hält es für notwendig, die Tatsache, daß der Getreidebau von Attika aus Verbreitung gefunden hat, durch eine Reihe von *σημεῖα* (30—33) zu beweisen, die in der Methode an Thukydides' Archaeologie erinnern und zu Isokrates' Zeit gewiß bei vielen für ebenso wissenschaftlich galten. Das erklärt sich am besten, wenn man annimmt, Isokrates will den Topos gegenüber dem Spotte, den seine Behandlung im Menexenos erfahren hat, rechtfertigen. Als Absicht möchte man es auch betrachten, wenn bei Isokrates (33) die Athener *πρὸς τὰς τέχνας εὐφυέστατοι* heißen (vgl. 40), während Menexenos 238b die Götter sie in den *τέχναι* unterrichten. Mit diesem (p. 238a *τούτου δὲ τοῦ καρποῦ οὐκ ἐφθόνησεν, ἀλλ' ἔνειμεν καὶ τοῖς ἄλλοις*) berührt sich eng noch Isokr. 29 *τοσούτων ἀγαθῶν οὐκ ἐφθόνησε τοῖς ἄλλοις, ἀλλ' ὧν ἔλαβεν, ἅπασι μετέδωκεν.* Auch der Passus über die Autochthonie 24. 5 (63) ist Menex. 237c sehr ähnlich.

των περὶ αὐτὴν[1]) θεῶν ἔρις τε καὶ κρίσις[2]). Daß auch der Hinweis auf den Streit Poseidons und Athens zum Enkomion gehörte, sagt Dion. Hal. de Demosthene 28. Der Rhetor tadelt, daß dieser Punkt hier so knapp und unrhetorisch abgemacht wird. Ich glaube, gerade diese knappe Zusammenfassung soll uns die Kritik nahelegen, soll uns das Unwürdige einer Anschauung vorführen, die für die Liebe der Götter zu dem Lande keinen besseren Beweis kennt als ihren Zank und Streit untereinander. Jedem Leser fällt ja doch sofort ein, wie Plato im Euthyphron gerade in einer Erörterung über den Begriff *θεοφιλές* jeden Streit der Götter als gottlosen Aberglauben brandmarkt (6b—8b), und für den, der etwa Platos Worte hier ernst nehmen wollte, heißt es im Kritias 109b: *Θεοὶ γὰρ ἅπασαν γῆν ποτε κατὰ τοὺς τόπους διελάγχανον — οὐ κατ' ἔριν. οὐ γὰρ ἂν ὀρθὸν ἔχοι λόγον θεοὺς ἀγνοεῖν τὰ πρέποντα ἑκάστοις αὐτῶν οὐδ' αὖ γιγνώσκοντας τὸ μᾶλλον ἄλλοις προσῆκον τοῦτο ἑτέρους αὐτοῖς δι' ἐρίδων ἐπιχειρεῖν κτᾶσθαι.*

Die Abschnitte über die *παιδεία* und *τροφή* (238b—239a) sind schon auf S. 270 und S. 272 behandelt. Wir können daher gleich zu den *ἔργα*, den Großtaten Athens übergehen. Daß der Übergang 239a nicht bloß in gorgianischer Weise rekapituliert und vorbereitet, sondern auch dem Klange zuliebe unnütze Wortfüllsel enthält, sahen wir schon (S. 266). Wichtig ist der Zusatz *οἰόμενοι δεῖν ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας καὶ Ἕλλησιν ὑπὲρ Ἑλλήνων μάχεσθαι καὶ βαρβάροις ὑπὲρ ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων.* Denn hier wird zunächst ein innerer Zusammenhang der Teile hergestellt: Wer in der Freiheitsatmosphäre Athens aufgewachsen ist, der weiß die Freiheit natürlich zu schätzen und für sie zu kämpfen. Daß das eine Mal *ἐλευθερία* die bürgerliche Freiheit, das andere Mal die staatliche Unabhängigkeit bedeutet, bleibt natürlich unbeachtet. Zugleich erhalten wir aber das Schlagwort, das den Grundton des folgenden Abschnittes abgibt: Wo Athen das Schwert zieht, da kämpft es für die Freiheit, mag es nun die eigene, mag es die anderer sein. Wie dieses Schlagwort im Menexenos selber parodiert wird, das werden wir noch sehen. Hier sei kurz daran erinnert, wie tatsächlich dieses Wort als Zauber-

[1]) So TW, vgl. die Parallelstelle Euthyphron 8a (*αὐτῆς* F. Dionys).

[2]) *τὴν δὲ τῶν ὅρκων . . . σύγχυσιν . . . οὐκ ἐπαινεσόμεθα οὐδὲ θεῶν ἔριν τε καὶ κρίσιν* Rep. 380a.

wort in der Politik von Hellas gewirkt hat. Mochte es gegen Persien gehen, mochte Sparta die Macht Athens brechen wollen, dann wieder gegen Sparta eine Koalition sich bilden, stets war es die *ἐλευθερία*, mit der man Stimmung zu machen suchte. Das zeigt uns keiner besser als Thukydides. Der wußte genau, was für ein Schwindel mit dem Eintreten für die Freiheit anderer getrieben wurde (VI, 83, 2 sagt der Athener: *οὐ καλλιεπούμεθα ὡς εἰκότως ἄρχομεν, ἐπ' ἐλευθερίᾳ τῇ τῶνδε* — der Bundesgenossen — *μᾶλλον ἢ τῶν ξυμπάντων τε καὶ τῇ ἡμετέρᾳ αὐτῶν κινδυνεύσαντες*); trotzdem hebt er bei jeder Gelegenheit hervor, wie die Peloponnesier die Befreiung von Hellas auf ihr Programm schreiben (bes. Brasidas IV, 86, 1 und sonst). Das war eben ein Faktor, der die Stimmung von Hellas tatsächlich aufs stärkste beeinflußt hat.

Endlich enthalten die Worte *οἰόμενοι δεῖν ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας καὶ Ἕλλησιν ὑπὲρ Ἑλλήνων μάχεσθαι καὶ βαρβάροις ὑπὲρ ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων* (239b) die Disposition des ganzen folgenden Abschnittes. Dann 239c — 241e werden die Freiheitskämpfe Athens gegen die Barbaren geschildert, alles Folgende unter die Spitzmarke gestellt: *οὗτοι δὴ πρῶτοι μετὰ τὸν Περσικὸν πόλεμον, Ἕλλησιν ἤδη ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας βοηθοῦντες πρὸς Ἕλληνας . ., ἐν τῷδε τῷ μνήματι ἐτέθησαν* (242b).

Die mythischen Kämpfe, die zum Schema des Epitaphios gehörten, erwähnt Plato vorher nur ganz kurz (239b), obwohl sie zur Satire auf die formellen Künste der Rhetorik natürlich ebensogut Gelegenheit geboten hätten. Das ist ein deutliches Zeichen, daß es ihm mehr auf anderes ankommt und er sich deshalb wie Thukydides bewußt auf bestimmte Gebiete beschränkt.

Äußerlich begründet er die Übergehung damit, daß diese Kämpfe schon poetisch dargestellt und für die Poesie wirklich besser geeignet seien (da hier die Phantasie zu walten hat). Nur solche Stoffe will er behandeln, die noch kein Dichter würdig gestaltet hat, die ein jungfräuliches, noch zu umwerbendes Gebiet darstellen, und er selber will den Freiwerber spielen, der die Dichter auf das begehrenswerte Objekt aufmerksam macht: *ταῦτα μὲν οὖν διὰ ταῦτα δοκεῖ μοι ἐᾶν, ἐπειδὴ καὶ ἔχει τὴν ἀξίαν· ὧν δὲ οὔτε ποιητής πω δόξαν ἀξίαν ἐπ' ἀξίοις λαβὼν ἔχει ἔτι τ' ἐστὶν ἐν μνηστείᾳ, τούτων πέρι μοι δοκεῖ χρῆναι ἐπιμνησθῆναι ἐπαινοῦντά τε καὶ προμνώμενον ἄλλοις ἐς ᾠδάς τε καὶ τὴν ἄλλην ποίησιν αὐτὰ θεῖναι πρεπόντως τῶν πραξάντων* (239c). Das ist

ein Glanzstück gorgianischer Diktion, nicht nur durch die Alliteration der letzten Worte, sondern durch die Wiederholung von Stichworten. Über *ἀξία* ist schon S. 264 gesprochen. Noch mehr tritt das Spiel mit dem Stamme *μνα-* hervor. *ἐπιμνησθῆναι* ist das Stichwort, das aus p. 238c stammt[1]), aber dadurch wird nicht nur das *μνηστεία* hervorgerufen, das zwar nicht „Erinnerung" bedeuten soll[2]), sondern Werbung[3]), aber durchaus als zum Stamme *μνα-* gehörig empfunden wird, und diese zieht als Gegenstück zum *ἐπιμνησθῆναι* dann *προμνώμενον* nach sich (nachher 239d *μεμνημένους ἐπαινέσαι* entsprechend dem *ἐπιμνησθῆναι ἐπαινοῦντα*). Formell ist hier die Nachahmung des gorgianischen Stils klar[4]), sachlich hat man den Eindruck, daß Plato wirklich für die panegyrische Behandlung solcher Stoffe die Poesie geeigneter erscheint als die Prosa. Man wird daran erinnert, wie in den Gesetzen 801e Plato neben den religiösen Gesängen die patriotischen Lieder, *ἐγκώμια* auf die großen Taten verstorbener Bürger empfiehlt[5]).

Von den Großtaten, die Plato nun behandeln will, sind die ersten natürlich die Siege der Perserkriege. Damit der Freiheitssinn der Athener in hellerem Lichte erstrahlt, wird zuerst als düsterer Hintergrund die Knechtschaft gemalt, unter der damals

---

[1]) Wiederholt 241d.

[2]) So hat es freilich schon der Nachahmer des Menexenos im demosthenischen Epitaphios gefaßt, § 9 *ἃ δὲ τῇ μὲν ἀξίᾳ τῶν ἔργων οὐδέν ἐστι τούτων ἐλάττω, τῷ δ' ὑπογυιότερ' εἶναι τοῖς χρόνοις οὔπω μεμυθολόγηται . . . ., ταῦτ' ἤδη λέξω.*

[3]) Das Bild ist hier frisch, aber *μνηστεύειν χειροτονίαν* Isokr. 8, 15, *μνώμενος βασιληίην* Herod. I, 205 sind ganz gewöhnliche Metaphern. *ἀμνηστία* für *μνηστεία* hat F. Das ist sicher hier eine Interpolation, wie sie die dieser Handschrift zugrunde liegende Rezension neben Gutem so häufig hat.

[4]) Möglicherweise liegt noch eine uns verborgene Beziehung vor. Denn von Aspasia erzählt Xenophon Mem. II, 6, 36 *ἔφη τὰς ἀγαθὰς προμνηστρίας μετὰ μὲν ἀληθείας τἀγαθὰ διαγγελλούσας δεινὰς εἶναι συνάγειν ἀνθρώπους εἰς κηδείαν κτλ.* Das stammt wohl aus Aischines' Dialog (Dittmar, Aischines S. 35), der als Gorgianer statt des *διαγγελλούσας* eine Wendung mit *μνημονεύειν* gebraucht haben mag.

[5]) Ich kann daher Schwartz Hermes 35 S. 124 nicht zugeben, daß diese Stelle gegen Platos Autorschaft spricht. Schwartz geht davon aus, daß Plato gerade Choirilos' Epos über die Perserkriege abfällig beurteilt hat (Proclus ad Plat. Tim. I p. 28), aber abgesehen davon, daß dieser Tadel die Ausführung allein betroffen haben kann, ohne daß das Thema mißbilligt wurde, redet Plato hier in erster Linie von *ᾠδαί*, nicht vom Epos.

Asien *ἐκ τριγονίας* seufzte [1]). Zugleich wird in knappen Worten geschickt eine Vorstellung von der gewaltigen Macht gegeben [2]), die Kyros begründet, Kambyses und Dareios bis nach Libyen und Skythien und vor allem auch über das Meer hin ausgedehnt haben. Kein Wunder, daß selbst große kriegerische Völker nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich (*αἱ δὲ γνῶμαι δεδουλωμέναι ἁπάντων ἀνθρώπων ἦσαν*) jeden Widerstand gegen die persische Herrschaft aufgegeben hatten.

Unwillkürlich denken wir darum auch an die brutale Eroberungspolitik der Orientalen, wenn die folgende Schilderung mit den Worten *αἰτιασάμενος δὲ Δαρεῖος ἡμᾶς τε καὶ Ἐρετριᾶς, Σάρδεσιν ἐπιβουλεῦσαι προφασιζόμενος κτλ.* eingeleitet wird, und der Ausdruck ist gewiß gewählt, um die falsche Vorstellung zu nähren, als ob Dareios unter nichtigen Vorwänden [3]) den Krieg vom Zaune gebrochen habe. Aber wir wollen nicht vergessen, daß auch in Herodots Augen Athen und Eretria und die Unterstützung des jonischen Aufstandes nur Vorwand für den Zug des Datis waren und in erster Linie die Absicht bestand, ganz Griechenland zu unterwerfen (VI, 44. 94). In der folgenden Schilderung spürt man vor allem das Bestreben, die ganze Größe der Gefahr, die Athen 490 bedroht, vor Augen zu führen. 50000 Mann (dieselbe Zahl im lysianischen Epitaphios 21) und 300 Schiffe ziehen heran. Datis ist bei Todesstrafe verpflichtet, die Athener und Eretrier zu Sklaven zu machen. Bei Eretria gelingt das ohne Schwierigkeit. Denn obwohl die Eretrier ein vortreffliches, zahlreiches Heer hatten, wurden sie in drei Tagen überwältigt, und eine große Razzia, die das persische Heer veranstaltete, sorgte dafür, daß der Befehl des Großkönigs buchstäblich erfüllt wurde und keiner entkam. Dasselbe Schicksal hofften die Perser mit Leichtigkeit auch den Athenern zu bereiten, und in ganz Hellas

---

[1]) *ὅτε πᾶσα μὲν ἡ Ἀσία ἐδούλευε τρίτῳ ἤδη βασιλεῖ* 239d (*ἐδουλώσατο* 239e, *αἱ δὲ γνῶμαι δεδουλωμέναι ἁπάντων ἀνθρώπων ἦσαν* 240a und gleich darauf *καταδεδουλωμένη ἦν* schärfen den Begriff ein).

[2]) Wie Trendelenburg es tadeln kann, daß diese „weltbewegenden Ereignisse“ nur sieben Zeilen füllen und weniger Raum einnehmen als z. B. Marathon, ist mir ganz unerfindlich. Will denn Plato eine Geschichte der Welt oder auch nur Griechenlands schreiben?

[3]) Daran muß man hier bei *προφασιζόμενος* denken, das mit guter Absicht nach dem allgemeinen *αἰτιασάμενος* (suchte einen Grund zum Kriege) gesetzt ist.

war die Angst so groß, daß niemand den Athenern zu Hülfe kam außer den Spartanern, und die kamen zur Entscheidung zu spät. Um so größer ist der Ruhm der Athener, die allein dem Barbarenheer standhielten und den Übermut ganz Asiens züchtigten (240a—d).

Die Darstellung ist an sich geschickt, und die Schilderung der Gefahr geht über das, was wir gewöhnlich lesen, nicht hinaus. Die Razzia, bei der die persischen Soldaten eine lange Kette bilden, die von einer Grenze des eretrischen Gebietes zur anderen reicht, nötigt uns freilich ein Lächeln ab. Aber gerade hier ist Vorsicht geboten. Denn in völligem Ernste berichtet Herodot VI, 31, daß die Perser dieses Verfahren regelmäßig anwendeten, wenn sie die Bevölkerung eines Gebietes vollständig aufheben wollten. *ὅκως δὲ λάβοι τινὰ τῶν νήσων* (Chios Lesbos Tenedos), *ὡς ἑκάστην αἱρέοντες οἱ βάρβαροι ἐσαγήνευον τοὺς ἀνθρώπους. σαγηνεύουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπον. ἀνὴρ ἀνδρὸς ἁψάμενος τῆς χειρὸς ἐκ θαλάσσης τῆς βορηίης ἐπὶ τὴν νοτίην διήκουσι καὶ ἔπειτα διὰ πάσης τῆς νήσου διέρχονται ἐκθηρεύοντες τοὺς ἀνθρώπους.* An Herodot schließt Menex. p. 240b wörtlich an. Daß aber nicht erst der Verfasser scherzhaft die allgemeine Schilderung auf Eretria überträgt, daß vielmehr tatsächlich solche Erzählungen 490 in Athen in Umlauf waren, sagt uns kein anderer als Plato selber.

Wir haben im vorigen Aufsatz einen Abschnitt der Gesetze genauer besprochen, weil Plato in ihm auf die Rep. VIII gegebene Kritik der athenischen Demokratie zurückgreift Dort will Plato p. 698 zeigen, wie in der alten Verfassung Athens die innere Disziplin durch den äußeren Druck der Persergefahr gestärkt wurde (vgl. oben S. 253). Diese Schilderung berührt sich aufs engste mit dem Menenexos.

Men. 240a.	Legg. 698c.
(Dareios) *πέμψας μυριάδας μὲν πεντήκοντα . . . ναῦς δὲ τριακοσίας, Δᾶτιν δὲ ἄρχοντα, εἶπεν ἥκειν ἄγοντα Ἐρετριᾶς καὶ Ἀθηναίους, εἰ βούλοιτο τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν ἔχειν.*	*σχεδὸν γὰρ δέκα ἔτεσιν πρὸ τῆς ἐν Σαλαμῖνι ναυμαχίας ἀφίκετο Δᾶτις Περσικὸν στόλον ἄγων, πέμψαντος Δαρείου διαρρήδην ἐπί τε Ἀθηναίους καὶ Ἐρετριέας ἐξανδραποδισάμενον ἀγα-*

	γεῖν, θάνατον αὐτῷ προειπὼν μὴ πράξαντι ταῦτα.
ὁ δὲ πλεύσας εἰς Ἐρέτριαν ἐπ' ἄνδρας οἳ τῶν τότε Ἑλλήνων ἐν τοῖς εὐδοκιμώτατοι ἦσαν τὰ πρὸς τὸν πόλεμον καὶ οὐκ ὀλίγοι, τούτους ἐχειρώσατο μὲν ἐν τρισὶν ἡμέραις. διερευνήσατο δὲ αὐτῶν πᾶσαν τὴν χώραν, ἵνα μηδεὶς ἀποφύγοι, τρόπῳ τοιῷδε. ἐπὶ τὰ ὅρια ἐλθόντες τῆς Ἐρετρικῆς οἱ στρατιῶται αὐτοῦ . . . συνάψαντες τὰς χεῖρας διῆλθον ἅπασαν τὴν χώραν, ἵν' ἔχοιεν τῷ βασιλεῖ εἰπεῖν, ὅτι οὐδεὶς σφᾶς ἀποπεφευγὼς εἴη.	*καὶ ὁ Δᾶτις τοὺς μὲν Ἐρετριᾶς ἔν τινι βραχεῖ χρόνῳ παντάπασιν κατὰ κράτος τε εἷλεν μυριάσι συχναῖς καί τινα λόγον εἰς τὴν ἡμετέραν πόλιν ἀφῆκεν φοβερόν, ὡς οὐδεὶς Ἐρετριῶν αὐτὸν ἀποπεφευγὼς εἴη. συνάψαντες γὰρ ἄρα τὰς χεῖρας σαγηνεύσαιεν πᾶσαν τὴν Ἐρετρικὴν οἱ στρατιῶται τοῦ Δάτιδος*
τούτων δὲ τῶν μὲν πραχθέντων τῶν δ' ἐπιχειρουμένων οὔτ' Ἐρετριεῦσιν ἐβοήθησεν Ἑλλήνων οὐδεὶς οὔτε Ἀθηναίοις πλὴν Λακεδαιμονίων. οὗτοι δὲ τῇ ὑστεραίᾳ τῆς μάχης ἀφίκοντο — οἱ δ' ἄλλοι πάντες ἐκπεπληγμένοι . . . ἡσυχίαν ἦγον	*ὁ δὴ λόγος, εἴτε ἀληθὴς εἴτε καὶ ὅπῃ ἀφίκετο, τούς τε ἄλλους Ἕλληνας καὶ δὴ καὶ Ἀθηναίους ἐξέπληττεν, καὶ πρεσβευομένοις αὐτοῖς πανταχόσε βοηθεῖν οὐδεὶς ἤθελεν πλήν γε Λακεδαιμονίων[1]). οὗτοι δὲ ὑπό τε τοῦ πρὸς Μεσσήνην ὄντος τότε πολέμου καὶ εἰ δή τι διεκώλυεν ἄλλο αὐτούς — οὐ γὰρ ἴσμεν λεγόμενον — ὕστεροι δ' οὖν ἀφίκοντο τῆς ἐν Μαραθῶνι μάχης γενομένης μιᾷ ἡμέρᾳ.*

Wieder einmal haben wir die engste Berührung zwischen dem Menexenos und einer Schrift Platos, und wieder wird man

[1]) Es ist also keine bewußte Geschichtsfälschung, wenn der Menexenos die Hülfe der Plataeer verschweigt. In den Gesetzen wird 699a sogar noch einmal mit Bezug auf Marathon eingeschärft: *οὐδεὶς τότε ἐβοήθησεν οὐδ' ἐκινδύνευσεν συμμαχόμενος.*

schwerlich eine Nachahmung im Menexenos nachweisen können. Ja, manches spricht hier dafür, daß ihm die Priorität zukommt. Zweimal vermeiden die Gesetze vorsichtig eine bestimmte Zahlangabe, die er hat (*μυριάδας πεντήκοντα* — *μυριάσι συχναῖς*, *ἐν τρισὶν ἡμέραις* — *ἔν τινι βραχεῖ χρόνῳ*). Bei der Einnahme von Eretria ist das *παντάπασιν κατὰ κράτος εἷλε* viel blasser als des Menexenos Angabe über die Kriegstüchtigkeit der Bewohner, und das *μυριάσι συχναῖς* klappt neben *εἷλε* etwas nach, während es in der ausführlicheren Fassung des Menexenos neben *πέμψας* ganz am Platze ist. Auffallend ist auch, daß über das Gerücht von der Razzia gesagt wird: *τούς τε ἄλλους Ἕλληνας καὶ δὴ καὶ Ἀθηναίους ἐξέπληττεν*. Denn daß auch in Athen eine Panik herrscht, paßt zu dem Preise der Marathonkämpfer wenig, ist auch durch Herodot nicht begründet, während im Menexenos *οἱ δ' ἄλλοι πάντες ἐκπεπληγμένοι ἡσυχίαν ἦγον* das ist, was wir erwarten. Dabei ist der Grund der Änderung klar. Plato will in den Gesetzen ja zeigen, wie die Furcht auf Athens innere Politik wirkt. Freilich sieht man nun überhaupt nicht recht ein, warum für diesen Zweck gerade dieses Gerücht, das doch nur eine momentane Wirkung haben konnte, so ausführlich wiedergegeben wird. Man hat das Gefühl, daß ein anderer Grund mitspielt. Schwerlich ist das die bloße Lust des Alters am Fabulieren; die Geflissentlichkeit, mit der Plato zu *λόγος* hinzusetzt *εἴτε ἀληθὴς εἴτε καὶ ὅπῃ ἀφίκετο*[1]), deutet wohl eher darauf hin, daß ihm daran lag, eine Geschichte, die er früher als einfache Tatsache berichtet hatte, jetzt als ein seinerzeit in Athen verbreitetes Gerücht zu bezeichnen, das er nicht mehr unbedingt als richtig hinstellen wolle, zu dessen Wiedergabe er aber jedenfalls berechtigt gewesen sei.

Zu beachten ist auch, daß in beiden Schriften erst von Kyros Kambyses Dareios[2]), dann von den Perserkriegen die Rede ist. Das ist an sich auch in den Gesetzen nicht auffallend, da

---

[1]) Die Geschichte von der Treibjagd auf Eretria wird also nicht als falsches von Datis ausgesprengtes Gerücht bezeichnet.

[2]) Da Plato in den Gesetzen die innere Entwicklung des Perserreichs schildert, war die Angabe, daß die Perser unter Kyros *πρῶτον μὲν ἐλεύθεροι ἐγένοντο ἔπειτα δὲ ἄλλων πολλῶν δεσπόται* (694a) jedenfalls nicht unbedingt notwendig. Im Men. 239d ff. ist diese Schilderung durch den Zusammenhang bedingt.

Plato die Entwicklung der persischen Monarchie von Kyros bis zu dem Despoten Xerxes verfolgen will und andrerseits bei der Schilderung der großen Leistungen Athens kein Anlaß vorlag, über die Perserkriege hinaufzugehen. Aber noch viel natürlicher ergibt sich diese Darstellung im Menexenos einfach aus der historischen Folge der Ereignisse. Entscheidend aber für die Annahme, daß Plato in den Gesetzen wirklich auf den Menexenos zurückblickt, ist ein anderer Umstand. Wir haben im vorigen Aufsatz gesehen, daß in diesem Abschnitt der Gesetze Plato ausdrücklich auf die Kritik zurückgreift, die er in der Politeia an der Demokratie übt. Wir haben ferner gesehen, daß eben jener Abschnitt der Politeia aufs engste mit dem Menexenos zusammenhängt. Was kann natürlicher sein, als daß Plato in den Gesetzen auch an diesen Dialog denkt und dessen Ausführungen für seine Zwecke verwertet oder auch teilweise in andre Beleuchtung rückt?

Wir wenden uns nun zu der Schlacht von Marathon selber, die Plato von 240d an bespricht. Wenn man an die anderen panegyrischen Darstellungen denkt, so erwartet man unwillkürlich einen rhetorischen Bericht über die Schlacht selber (etwa wie [Lys.] ep. 23—26), und wer es für nötig hält, daß dem lauschenden Publikum Dinge, die jeder längst auswendig wußte, noch einmal vorgekaut werden, mag diese Stelle des Menexenos „ebenso inhaltsarm wie wortreich“ finden. Aber dem Verfasser liegt offenbar nur an etwas anderem. Das ist einmal die trotz ihrer gorgianischen Form recht ernste Lehre *πᾶν πλῆθος καὶ πᾶς πλοῦτος ἀρετῇ ὑπείκει.* Vor allem aber wird das, was die Marathonkämpfer durch ihre Tüchtigkeit erreicht haben, sehr bestimmt herausgehoben. Sie sind die ersten, die einen Sieg über die Perser errungen haben; ihnen danken nicht nur die Athener ihre Freiheit, sondern ganz Europa. Denn erst Marathon gab den anderen Hellenen den Mut, den Kampf für ihre Existenz[1]) aufzunehmen. Mit bewußter Absicht wird dies 240d auf die Formel gebracht, die Marathonkämpfer seien Lehrer der Hellenen gewesen (*ἡγεμόνες καὶ διδάσκαλοι τοῖς ἄλλοις γενόμενοι*), und am Schluß des Abschnittes wird derselbe Gedanke be-

---

[1]) Man beachte, daß die Athener die Freiheit erwerben, die anderen *ὑπὲρ τῆς σωτηρίας* kämpfen.

deutungsvoll wiederholt (*εἰς ἐκεῖνο γὰρ τὸ ἔργον ἀποβλέψαντες καὶ τὰς ὕστερον μάχας ἐτόλμησαν διακινδυνεύειν οἱ Ἕλληνες ὑπὲρ τῆς σωτηρίας, μαθηταὶ τῶν Μαραθῶνι γενόμενοι* 240e). Genau in derselben Weise verfährt Plato in dem Abschnitt über Salamis. Auch hier verzichtet er (in der Form der Praeteritio 241 a) bewußt darauf, die Glanzstücke der Rhetorik vorzuführen oder zu überbieten. Von der Überbrückung des Hellesponts, von der Durchstechung des Athos[1]) hören wir nichts, und ebensowenig wird die Seeschlacht ausgemalt. Ganz nüchtern wird wieder präzisiert, was die Athener geleistet haben. Wie die Marathonkämpfer den anderen Hellenen zeigten, *ὅτι οὐκ ἄμαχος εἴη ἡ Περσῶν δύναμις κατὰ γῆν* (240 d, wiederholt 241 a), so zeigten die Athener bei Salamis, daß auch die übermächtige Flotte Persiens nicht unüberwindlich sei: *ὑπ' ἀμφοτέρων δὴ συμβαίνει,* so schließt Plato zusammenfassend 241 b ab, *τῶν τε Μαραθῶνι μαχεσαμένων καὶ τῶν ἐν Σαλαμῖνι ναυμαχησάντων, παιδευθῆναι τοὺς ἄλλους Ἕλληνας, ὑπὸ μὲν τῶν κατὰ γῆν ὑπὸ δὲ τῶν κατὰ θάλατταν μαθόντας καὶ ἐθισθέντας μὴ φοβεῖσθαι τοὺς βαρβάρους*[2]).

Wieder ist also der ganze Bericht darauf zugespitzt, daß die Athener in den Perserkriegen die Erzieher von Hellas gewesen sind. Warum ist gerade diese Pointierung gesucht? Ich finde nur eine Erklärung. Wir haben gesehen, wie stark Plato die Leichenrede des Thukydides beschäftigt und wie speziell die Worte, in denen dieser seine Ansicht über die athenische Demokratie zusammenfaßt (c. 41, 1), von ihm im Staate karikiert werden. Nur auf die ersten Worte des Paragraphen geht Plato dort nicht ausdrücklich ein. Sie lauten *ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι κτλ.* Sollte hier nicht Plato die Anregung erhalten haben zu dem Gedanken: „Ja, es hat einmal eine Zeit gegeben, wo dieses Wort für Athen galt, wenn auch nicht auf dem Gebiete der inneren Politik. In den Perserkriegen sind wirklich die Athener die Erzieher von Hellas gewesen[3])"? Wenn wir daran

---

[1]) In den Gesetzen (699 a) versagt es sich Plato nicht, die Wirkung dieser beiden Ereignisse auf Athen hervorzuheben.

[2]) Ähnlich Isokr. Paneg. 91 *βουλόμενοι προαγαγέσθαι τοὺς Ἕλληνας ἐπὶ τὸ διαναυμαχεῖν ἐπιδείξαντες αὐτοῖς ὁμοίως ἐν τοῖς ναυτικοῖς κινδύνοις ὥσπερ ἐν τοῖς πεζοῖς τὴν ἀρετὴν τοῦ πλήθους περιγιγνομένην* (vgl. Menex. 240 d *πᾶν πλῆθος ... ἀρετῇ ὑπείκει*).

[3]) Einen Nachhall des thukydideischen (perikleischen?) Gedankens vernimmt

denken, in welchem Lichte die Marathonkämpfer bei Aristophanes strahlen, werden wir uns nicht wundern, daß Plato ebenso denkt.

Auch wir werden dem Urteil gern zustimmen. Etwas anders werden wir freilich über das denken, was 241c folgt: *τρίτον δὲ λέγω τὸ ἐν Πλαταιαῖς ἔργον καὶ ἀριθμῷ καὶ ἀρετῇ γενέσθαι τῆς Ἑλληνικῆς σωτηρίας, κοινὸν ἤδη τοῦτο Λακεδαιμονίων τε καὶ Ἀθηναίων.* Denn hier tritt die Absicht, dem harmlosen Leser die Anschauung zu suggerieren, als ob 480 Athen allein beteiligt gewesen sei, zu deutlich hervor. Zweifellos will Plato daran erinnern, daß sein Sokrates die Rolle des Rhetors spielt, der mit der Geschichte nach Belieben umspringt. Immerhin tut man auch hier gut, wieder den Abschnitt der Gesetze p. 699 heranzuziehen. Dort ist allerdings nicht von den Ereignissen selber die Rede, sondern von der Stimmung Athens beim Herannahen des Xerxes. Aber eine korrekte historische Darstellung ist es auch dort nicht, wenn Plato von dem hellenischen Bunde und Sparta kein Wort sagt, sondern aufs allerschärfste hervorhebt, Athen habe sich nur auf sich und auf die Götter verlassen und auf keine fremde Hülfe gehofft[1]).

Durch einen formellen Abschluß (241c *τὸ μὲν οὖν — ὕστερον*) wird gekennzeichnet, daß mit Platää die eigentlichen Freiheitskriege

---

man auch bei Isokrates, wenn er Paneg. 50 von seiner Vaterstadt sagt: *ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασι, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε* (sc. *ἡ πόλις*) *μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.* Der ganze Abschnitt des Isokrates über Athens kulturelle und wirtschaftliche Bedeutung (38—50) berührt sich mit Thukydides (45 extr. mit Thuk. II, 38, 1; 42 mit Th. 38, 2, der Preis des *λόγος* 48 mit Thuk. 40, 3), doch läßt sich natürlich nicht sagen, wie weit etwa Gorgias oder auch Perikles nachwirkt, und man kann nicht behaupten, daß Isokrates den Epitaphios gekannt hat. Freilich nimmt sich der Abschluß 51 *Ἵνα δὲ μὴ δοκῶ ἐκ τούτων ἐγκωμιάζειν τὴν πόλιν ἀπορῶν τὰ πρὸς τὸν πόλεμον αὐτὴν ἐπαινεῖν, ταῦτα μὲν εἰρήσθω μοι πρὸς τοὺς ἐπὶ τοῖς τοιούτοις φιλοτιμουμένους, ἡγοῦμαι δέ κτλ.*" fast wie ein Rückblick auf Thuk. II, 36, 4 aus *ὧν ἐγὼ τὰ μὲν κατὰ πολέμους ἔργα . . . μακρηγορεῖν ἐν εἰδόσιν οὐ βουλόμενος ἐάσω, ἀπὸ δέ κτλ.*, noch mehr die Ablehnung des Lobes der Demokratie mit einem *ἣν οὐκ οἶδ' ὅτι δεῖ διὰ μακροτέρων ἐπαινεῖν* (106).

[1]) Kleine wörtliche Anklänge an den Menexenos zeigt auch diese Stelle; so erinnert uns das *ὅτε . . τὰ περὶ Ἐρέτριαν διεπράξαντο* Legg. 699a an Men. 241a *ὅτι τὸ ἑξῆς ἔργον τοῖς Μαραθῶνι διεπράξαντο.*

zu Ende sind. Aber noch droht der Großkönig, noch stehen viele Hellenen unter seiner Herrschaft, darum verdienen auch diejenigen Athener rühmende Erwähnung, *οἳ τοῖς τῶν προτέρων ἔργοις τέλος τῆς σωτηρίας ἐπέθεσαν ἀνακαθηράμενοι καὶ ἐξελάσαντες πᾶν τὸ βάρβαρον ἐκ τῆς θαλάττης· ἦσαν δὲ οὗτοι οἵ τε ἐπ' Εὐρυμέδοντι ναυμαχήσαντες καὶ οἱ εἰς Κύπρον στρατεύσαντες καὶ οἱ εἰς Αἴγυπτον πλεύσαντες καὶ ἄλλοσε πολλαχόσε* (241 d). Schwartz (Hermes XXXV, S. 115) hat an der Aufzählung der Ereignisse hier Anstoß genommen, weil nicht deutlich werde, wie oft die Athener nach Cypern und Ägypten gegangen seien und ob wir an die Züge von 459 oder die von 449 zu denken haben. Ich glaube, dieser Anstoß ist unberechtigt. Denn abgesehen davon, daß jedenfalls keine tatsächlich falsche Angabe vorliegt, kann es Plato hier auf eine genaue Angabe der historischen Ereignisse nach dem Zusammenhang überhaupt nicht ankommen. Er will zeigen, wie die Athener das ganze Meer von den Barbaren gesäubert haben. Das wird uns anschaulich, wenn wir hören, wie die Athener immer weiter vorgedrungen sind, bis zum Eurymedon, bis nach Cypern, ja bis nach Ägypten hin. Geographisch, nicht chronologisch ist in erster Linie diese Aufzählung, und passend wird das Bild vervollständigt durch den Zusatz *καὶ ἄλλοσε πολλαχόσε*, der, sachlich durchaus berechtigt, uns das freie Schalten Athens auf dem Meere vor Augen führt. Und wie sehr dieser ganze Gedanke hier am Platze ist, das wird man ermessen, wenn man auf 239e zurückblickt, wo die gewaltige Macht des Großkönigs vor den Perserkriegen geschildert wird: *ναυσὶ δὲ τῆς τε θαλάττης ἐκράτει καὶ τῶν νήσων, ὥστε μηδὲ ἀξιοῦν ἀντίπαλον αὐτῷ μηδένα εἶναι.* Jetzt ist er vom Meere vollständig verdrängt, und wenn damals kein Mensch Widerstand wagte und er an die Eroberung von ganz Hellas denken konnte, so ist das Ergebnis der Perserkämpfe, das Verdienst Athens, *ὅτι βασιλέα ἐποίησαν δείσαντα τῇ ἑαυτοῦ σωτηρίᾳ τὸν νοῦν προσέχειν, ἀλλὰ μὴ τῇ τῶν Ἑλλήνων ἐπιβουλεύειν φθορᾷ* (241 e). Mit diesen Schlußworten rundet sich der Abschnitt über die Perserkriege in vortrefflicher Weise zu einem künstlerischen Ganzen ab.

In den Perserkriegen haben die Athener gegen die Barbaren für die Freiheit von ganz Griechenland gekämpft. Jetzt folgt die Zeit, wo sie *Ἕλλησιν ὑπὲρ Ἑλλήνων ἐμάχοντο* (239b). Beide Teile werden ganz scharf getrennt, und die strenge Markierung der Disposition führt sogar dazu, daß die historische Folge der Ereignisse

in gröblicher Weise verletzt wird. Denn wenn 242a von dem Abschluß der Perserkriege und dem Eintreten des Friedens geredet wird (*εἰρήνης δὲ γενομένης*), so können wir nur an die Zeit des Kalliasfriedens denken, und es ist ein grober chronologischer Verstoß, wenn danach mit einem *μετὰ δὲ τοῦτο* zur Schlacht von Tanagra übergegangen wird. Aber dürfen wir nun daraus mit Schwartz a. a. O. 115 schließen, daß der Menexenos nicht von Plato sein kann? Das wäre doch nur berechtigt, wenn Plato ganz in eignem Namen redete und Belehrungen gäbe[1]). Wo er aber hier als Rhetor spricht, da kann er eben auch die Freiheit des Rhetors gegenüber den historischen Tatsachen ausnützen, wo es ihm aus künstlerischen Gründen paßt. Wie sehr aber gerade diese scharfe Trennung der Teile und der Abschluß mit dem Kalliasfrieden von ihm beabsichtigt ist, werden wir noch sehen.

Daß Plato hier überhaupt bewußt im Tone der tendenziösen Geschichtsfärbung redet, das ist ohne weiteres klar. Um von Einzelheiten zu schweigen wie der Angabe, daß der Sieg bei Oinophyta schon 3 Tage nach Tanagra fällt[2]), wird natürlich die ganze Politik Athens unter dem Gesichtspunkte betrachtet, der schon p. 239b angedeutet ist. Natürlich ist Athen wider seinen Willen in die hellenischen Kämpfe gedrängt (242a), und wo es eingreift, da kämpft es für die Freiheit der Unterdrückten. Wenn bei Thukydides III, 62,5 die Thebaner behaupten, sie hätten Böotien vor der Knechtung durch die Athener geschützt und bei Koronea Böotien befreit, so gut wie sie im peloponnesischen Kriege nur die Befreiung der Hellenen vom Joche Athens als Ziel hätten, so behauptet der Menexenos natürlich, die Athener hätten bei Tanagra *ὑπὲρ τῆς Βοιωτῶν ἐλευθερίας* gekämpft (242a). Auch die sizilische Expedition erfolgt natürlich *ὑπὲρ τῆς Λεοντίνων ἐλευθερίας* (243a). Wir haben von diesem Schlagwort schon gesprochen (S. 274) und werden es noch weiter verfolgen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß das Wort *ἐλευθερία* (nebst den Ableitungen vom selben Stamm) in diesem historischen Abschnitt nicht weniger als zwölfmal (242ab allein dreimal!), sein Gegenstück *δουλεία* (nebst Verwandten) neun-

[1]) Ich muß freilich gestehen, daß die Art, wie Plato Legg. 698d die Hilfeleistung der Plataeer bei Marathon verschweigt, mich auch dann gegen den Schluß bedenklich machen würde.

[2]) Das hätte Ed. Meyer § 330 Anm. nicht als Tradition behandeln sollen. Thuk. I, 108 gibt 62 Tage an.

mal vorkommt. Man spürt, wie dem Athener bei den patriotischen Reden die Ohren von diesem Schlagwort gellen. Wie sehr aber gerade die übertreibende Wiederholung des Schlagwortes in Platos Art ist, das sieht man aus Rep. VIII, p. 562c—564a, wo in derselben Absicht *ἐλευθερία* usw. nicht weniger als vierzehnmal (*δουλεία* fünfmal) vorkommt.

Wenn aus den Hellenenkämpfen der Pentekontaetie nur Oinophyta erwähnt wird, so entspricht das der Wertschätzung, die dieser Sieg bei Ephoros (Diod. XI, 82), die *Μυρωνίδης ὁ γεννάδας* gerade noch während des korinthischen Krieges bei Platos Gesinnungsgenossen Aristophanes (Ekkl. 303, vgl. Lys. 801) erfährt.

Dann geht Plato sofort zum archidamischen Kriege über. Zweierlei hebt er hervor. Einmal hatte Athen jetzt, wo es ganz Hellas zum Feinde hatte, Gelegenheit zu zeigen, daß es mit Recht für sich das Verdienst in Anspruch nahm, im Freiheitskrieg das Größte geleistet zu haben. Dann aber wird die Mäßigung gerühmt, mit der die Athener im Besitze der lakonischen Gefangenen Frieden schlossen, *ἡγούμενοι πρὸς μὲν τὸ ὁμόφυλον μέχρι νίκης δεῖν πολεμεῖν καὶ μὴ δι' ὀργὴν ἰδίαν πόλεως τὸ κοινὸν τῶν Ἑλλήνων διολλύναι, πρὸς δὲ τοὺς βαρβάρους μέχρι διαφθορᾶς* (242d). Hier könnte man wohl einen Augenblick glauben, einen Verfasser vor sich zu haben, der einfach im Fahrwasser des Gorgias schwimmt und ihm nachspricht, *ὅτι τὰ μὲν κατὰ τῶν βαρβάρων τρόπαια ὕμνους ἀπαιτεῖ, τὰ δὲ κατὰ τῶν Ἑλλήνων θρήνους* (Diels Vors.[2] 544, 33). Aber anders wird man urteilen, wenn man liest, was Plato Rep. 470c in heiligem Ernste den Hellenen einschärft: *φημὶ γὰρ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὑτῷ οἰκεῖον εἶναι καὶ συγγενές, τῷ δὲ βαρβαρικῷ ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον* (vgl. im Men. *ὁμόφυλον* und schon 242a *ὑπὲρ τῶν ὁμοφώνων πρὸς τοὺς βαρβάρους*). Und warum der Menexenos 242e plötzlich den Ausdruck *στασιασάσης* gebraucht, wird einem erst klar, wenn man in der Politeia gleich darauf liest, daß nur der Kampf gegen die Barbaren als *πόλεμος*, der Bruderkampf dagegen als bloße *στάσις* (und *νόσος*) zu gelten hat. Und warum Men. 242c hervorhebt, daß die undankbaren Spartaner Attika verwüsteten (*τεμόντων τὴν χώραν*), das versteht man, wenn man in der Politeia liest, wie Plato erklärt: Frevel ist es darum bei solchem Bruderkrieg, *ἐὰν ἑκάτεροι ἑκατέρων τέμνωσιν ἀγρούς* (470d). Und wenn er dort fortfährt: Beide Parteien müssen sich als Kinder eines

Volkes fühlen, müssen bei einem Bruderkriege stets an Versöhnung denken, nicht an ewigen Krieg, *οὐκ ἐπὶ δουλείᾳ κολάζοντες οὐδ' ἐπ' ὀλέθρῳ* (470e 471a), so steht genau dasselbe an der zitierten Stelle des Menexenos. Auch die Gegenüberstellung mit den Barbaren fehlt in der Politeia nicht, und es klingt eine unsägliche Bitterkeit aus der Mahnung, mit der Plato schließt: *ἐγὼ μὲν ὁμολογῶ οὕτω δεῖν πρὸς τοὺς ἐναντίους τοὺς ἡμετέρους πολίτας προσφέρεσθαι, πρὸς δὲ τοὺς βαρβάρους, ὡς νῦν οἱ Ἕλληνες πρὸς ἀλλήλους* (471b). Auch im Menexenos will Plato gewiß nicht Aufklärung über die Motive der Friedenspartei von 421 geben, sondern eine Mahnung. Und mit welchen Gefühlen mochten nach dem Königsfrieden von 386 Patrioten die Mahnung lesen: *πρὸς μὲν τὸ ὁμόφυλον μέχρι νίκης δεῖν πολεμεῖν καὶ μὴ δι' ὀργὴν ἰδίαν πόλεως τὸ κοινὸν τῶν Ἑλλήνων διολλύναι, πρὸς δὲ τοὺς βαρβάρους μέχρι διαφθορᾶς*?

Von dem archidamischen Kriege scheidet Plato den großen Krieg, der mit der sizilischen Expedition beginnt und mit dem Untergang Athens endet. Da ist Thukydides' Betrachtungsweise noch nicht durchgedrungen, und Plato teilt den Standpunkt, den Andokides 392/1 in der Friedensrede (8. 9 = Aisch. II, 175) einnimmt. Bei der Schilderung dieses Krieges spürt man wieder mehrfach in der Form das Bestreben, die Phrasen der Rhetorik zu persiflieren. Aber bitter ernst ist es Plato, wenn er es als unglaublich und unerhört betrachtet, daß Athens Gegner sich soweit vergaßen, *ὥστε τολμῆσαι τῷ ἐχθίστῳ ἐπικηρυκεύσασθαι* (*ἐπικηρυκευσαμένους*?) *βασιλεῖ, ὃν κοινῇ ἐξέβαλον μεθ' ἡμῶν, ἰδίᾳ τοῦτον πάλιν ἐπάγεσθαι, βάρβαρον ἐφ' Ἕλληνας, καὶ συναθροῖσαι ἐπὶ τὴν πόλιν πάντας Ἕλληνάς τε καὶ βαρβάρους* (243b. Zu den letzten Worten vgl. Isokr. Panath. 57). Auch im folgenden ist die Anerkennung der Energie, die Athen gerade in der letzten schweren Zeit, besonders bei den Arginusen entfaltet hat, gewiß ernst gemeint. Stimmt sie doch ganz zu Thuk. VIII, 2. Und an des Geschichtsschreibers Wort II, 65, 12 *οὐ πρότερον ἐνέδοσαν ἢ αὐτοὶ ἐν*[1]) *σφίσιν αὐτοῖς κατὰ τὰς ἰδίας διαφορὰς περιπεσόντες ἐσφάλησαν* werden wir gemahnt, wenn hier Plato — bitter genug — erklärt *ἀήττητοι γὰρ ἔτι καὶ νῦν ὑπό γε ἐκείνων ἐσμέν, ἡμεῖς δὲ αὐτοὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ ἐνικήσαμεν καὶ ἡττήθημεν* (243d). Formell finden wir freilich auch

---

[1]) *αὐτοὶ ἐν σφίσιν αὐτοῖς ..... περιπεσόντες* scheint mir nach Analogie von inter se nocere haltbar.

hier Wendungen, die zeigen, daß Plato Sokrates hier auf den Bahnen gedankenloser Rhetorik wandeln läßt. Denn wenn auch das *κείμεθα* auf den Kenotaphien durchaus seinen Platz hat, würde Plato im Ernste natürlich die Zusammenstellung *οὐκ ἀναιρεθέντες κεῖνται ἐνθάδε* vermieden haben[1]). Und wenn wir lesen *τῇ ἐκείνων ἀρετῇ ἐνικήσαμεν οὐ μόνον τὴν τότε ναυμαχίαν, ἀλλὰ καὶ τὸν ἄλλον πόλεμον,* so spüren wir, wie mit leiser Übertreibung eine rhetorische Wendung wie: *ταῖς ψυχαῖς νικῶντες τοῖς σώμασιν ἀπεῖπον· οὐ γὰρ δὴ τοῦτό γε θέμις εἰπεῖν, ὡς ἡττήθησαν* (Isokr. Paneg. 92) ins Lächerliche gewendet wird.

Schwerer ist es, über den folgenden Abschnitt zu urteilen, der die inneren Kämpfe nach 404 behandelt (243d *μετὰ δὲ ταῦτα* —244b *ἐπάθομεν*). Nur Bitterkeit kann den Anfang eingegeben haben: *ὁ οἰκεῖος ἡμῖν πόλεμος οὕτως ἐπολεμήθη, ὥστε, εἴπερ εἱμαρμένον εἴη ἀνθρώποις στασιάσαι, μὴ ἂν ἄλλως εὔξασθαι μηδένα πόλιν ἑαυτοῦ νοσῆσαι*[2]). Aber wenn dann Plato mit stillschweigender Übergehung der Dreißig die Mäßigkeit rühmt, mit der die Verständigung der Piräusleute mit den in der Stadt Gebliebenen und mit den Oligarchen in Eleusis durchgeführt ist, darf man das als Ironie auffassen?

Wenn man an Einzelheiten denkt wie den Überfall auf die eleusinischen Feldherren, von dem Xen. Hell. II, 4, 43 erzählt, scheint es notwendig. Aber schon früher haben wir gesehen, daß nicht bloß Aristoteles die Mäßigung der demokratischen Führer in der Restaurationszeit rühmt, sondern daß auch Plato selbst das gleiche Urteil gehabt zu haben scheint (S. 111). Wenn er im Menexenos an die strenge Beobachtung der Amnestie erinnerte (244a), so mochte er dabei noch besondere Absichten haben. „Wir wollen auch der Toten jener Zeit gedenken und sie mit einander durch Opfer und Gebete versöhnen, wie wir versöhnt sind" — ist es ein trügliches Gefühl, wenn man bei diesen Worten (244a) den Neffen des Charmides heraushört, der den Athenern zuruft: „Laßt doch endlich die Amnestie auch dem Andenken der Dreißig zugute kommen!

---

[1]) Zu beachten ist, wie Plato die Abschnitte durch die Formel *ἐν τῷδε τῷ μνήματι πρῶτοι ἐτέθησαν* (242c) und *ἐνθάδε κεῖνται* beim zweiten (242d) sowie beim dritten (242e, 243c) markiert.

[2]) Man denke wieder an Rep. 470c: einen hellenischen Bruderkrieg dürfe man nicht als *πόλεμος* führen, sondern man solle meinen, *νοσεῖν ἐν τῷ τοιούτῳ τὴν Ἑλλάδα καὶ στασιάζειν.*

Ihr mögt verurteilen, was sie getan haben, aber sie haben doch auch in ihrer Weise das Beste des Landes gewollt, sind doch auch Söhne unseres Vaterlandes gewesen (*οὐ γὰρ κακίᾳ ἀλλήλων ἥψαντο οὐδ' ἔχθρᾳ ἀλλὰ δυστυχίᾳ*)". Und wenn Plato dann von der Gegenwart sagt: *οἱ αὐτοὶ γὰρ ὄντες ἐκείνοις γένει συγγνώμην ἀλλήλοις ἔχομεν ὧν τ' ἐποιήσαμεν ὧν τ' ἐπάθομεν* (244b), so mögen uns leicht die gewissenlosen Hetzereien der radikalen Demokraten, für die Lysias schreibt, einfallen. Für die offizielle Politik Athens gilt aber Xenophons Anerkennung, daß der Demos die Amnestie, die er geschworen, treulich „noch heute" hält (Hell. II extr.), und so mochten Platos Leser wohl weniger eine Satire auf die Radikalen und Geschäftsadvokaten als den warmen Appell an das Gemeinschaftsgefühl vernehmen.

Der folgende Abschnitt (244b *μετὰ δὲ τοῦτο* — 246a), der die äußere Politik Athens behandelt, schlägt einen andern Ton an: Athen zog jetzt die Lehre aus seinen Erfahrungen, es faßte den festen Entschluß, mit seiner bisherigen Politik zu brechen, sich nicht mehr in fremde Dinge einzumischen und keinem Unterdrückten mehr beizustehen (*μὴ ἂν ἔτι ἀμῦναι μήτε Ἕλλησι πρὸς ἀλλήλων δουλουμένοις μήτε ὑπὸ βαρβάρων* 244c) [1]). Aber als nun Sparta die Situation ausnützte und Hellas knechtete, als Argos Theben Korinth, ja der Großkönig selber bei Athen Zuflucht suchten, da bekam die Stadt es nicht fertig, an ihren festen Grundsätzen festzuhalten. Zu stark war ihr Mitleid mit den Schwachen, zu tief saß ihr die Eleutheritis im Blute: sie mußte wieder befreien, und wenn die Hülfesuchenden auch die hellenischen Todfeinde waren, die 404 Athens Untergang aufs schärfste betrieben hatten, ja wenn der Großkönig selber kam, der nichts sehnlicher wünschte als Athens Untergang (*ἣν προθύμως ἀπώλλυ* 244d) — Athen mußte helfen, mußte befreien. Ganz wohl war ihm freilich bei dieser Politik nicht. Man schämte sich in Athen doch etwas vor den Trophäen von Marathon, Salamis und Plataä (245a) und ließ deshalb in Asien nur Freiwillige und Verbannte

[1]) 244b ist wohl zu lesen *ὅτι παθόντες ὑπ' αὐτῆς [κακῶς] ἱκανῶς οὐκ ἐνδεῶς ἠμύναντο*. Denn die Antithese *ἱκανὸς — ἐνδεής* haben wir auch Prot. 322b, Legg. 802b, und *κακῶς* ist (trotz des folgenden *εὖ*) entbehrlich. — 244d sollte die Konjektur von F *οὐ πάλαι οὐδὲ παλαιῶν* (*οὐδὲ πολλῶν* die übr.) *ἀνθρώπων γεγονότα* nicht aufgenommen werden. „Was ich jetzt sage, ist nicht in ferner Vorzeit noch in fernen Landen geschehen." Also ist mit Dobree nur ein Buchstabe zu ändern und *οὐδ' ἐπ' ἄλλων* zu schreiben.

(wie Konon und Demainetos) für die Perser kämpfen, aber das muß jeder zugeben: Athen ist es gewesen, das den Großkönig gerettet hat (*ὁμολογουμένως ἔσωσεν* 245 a).

Muß man über die Tendenz dieses Abschnittes ein Wort verlieren? Oder ist es nötig, noch einmal darauf hinzuweisen, daß Plato mit vollster Berechnung den Abschnitt über die Perserkriege damit abgeschlossen hatte, man müsse den alten Athenern Dank wissen, *ὅτι βασιλέα ἐποίησαν δείσαντα τῇ ἑαυτοῦ σωτηρίᾳ τὸν νοῦν προσέχειν, ἀλλὰ μὴ τῇ τῶν Ἑλλήνων ἐπιβουλεύειν φθορᾷ* (241 e)? So einst — und jetzt? Es war wahrlich eine göttliche Fügung *τὸ καὶ βασιλέα εἰς τοῦτο ἀπορίας ἀφικέσθαι, ὥστε περιστῆναι αὐτῷ μηδαμόθεν ἄλλοθεν τὴν σωτηρίαν γενέσθαι ἀλλ' ἢ ἐκ ταύτης τῆς πόλεως, ἣν προθύμως ἀπώλλυ* (244 d), und was würden die alten Marathonkämpfer, von denen die Redner so gerne sprechen, wohl von den Epigonen sagen, die Agesilaos in den Arm fielen?

„Seine Mauern und seine Flotte bekam Athen jetzt wieder", — so fährt Plato fort; wir wissen aus Gorg. 519 a, wie er über deren Wert dachte — „und die Stadt führte nun Krieg mit Sparta *ὑπὲρ* — überliefert ist 245 b *Παρίων*, zu schreiben gewiß *Περσῶν* [1]). „Aber dem Großkönig war in Athens Gesellschaft nicht wohl, er wollte einen Vorwand zur Aufhebung des Vertrages haben, und stellte deshalb eine, wie er selbst meinte, unerfüllbare Forderung, die Auslieferung der kleinasiatischen Griechen. Das hellenische Gefühl der meisten Bundesgenossen hatte er dabei überschätzt, allein Athen blieb fest und konnte sich nicht entschließen, die Brüder preiszugeben. Nur die Athener sind eben die geborenen Feinde der Barbaren. Gleichwohl — sie wurden schließlich isoliert und kamen in die schwierige Lage des dekeleischen Krieges, wo sie sich der Kollation von Sparta und dem Großkönig gegenübersahen, erlangten aber schließlich doch einen Frieden zu leidlichen Bedingungen (— 245 e)."

Was einem an diesem Abschnitt zunächst auffällt, das ist die genaue Kenntnis des korinthischen Krieges. Denn daß mit den Worten 245 b *βασιλεὺς ἐξῄτει τοὺς Ἕλληνας τοὺς ἐν τῇ ἠπείρῳ . . .*,

[1]) Die Verderbnis eines so bekannten Wortes ist an sich natürlich nicht sehr wahrscheinlich. Aber mußte man nicht in den Zeiten, wo man den Epitaphios ernsthaft nahm und offiziell vorlas, hier Anstoß nehmen und interpolieren?

μόνοι δὲ ἡμεῖς οὐκ ἐτολμήσαμεν οὔτε ἐκδοῦναι οὔτε ὀμόσαι ganz genau auf die Verhandlungen von 392/1 angespielt wird, das ist ja jetzt durch Philochoros außer Zweifel gestellt, der bei Didymos zu Demosth. col. 7, 19 zu diesem Jahre vermerkt: *καὶ τὴν εἰρήνην τὴν ἐπ' Ἀντιαλκίδου κατέπεμψεν ὁ βασιλεύς, ἣν Ἀθηναῖοι οὐκ ἐδέξαντο, διότι ἐγέγραπτο ἐν αὐτῇ τοὺς τὴν Ἀσίαν οἰκοῦντας Ἕλληνας ἐν βασιλέως οἴκῳ πάντας εἶναι συννενεμημένους.* Sollen wir wirklich glauben, ein Nachahmer hätte fünfzig Jahre später die Ereignisse so genau gekannt und dann nur mit einem *οὐκ ἐτολμήσαμεν ὀμόσαι* auf den fast perfekt gewordenen Friedensvertrag angespielt, statt ihn ausdrücklich zu erwähnen[1])? Wie am Schluß des vierten Jahrhunderts ein Rhetor seine Unkenntnis des korinthischen Krieges hinter nichtssagenden Phrasen zu verstecken sucht, zeigt Ps. Lysias ep. 67. 8[2]). Im Menexenos redet ein Mann, der die Dinge selbst erlebt hat, äußerlich wie innerlich.

Es sind die radikalen Demokraten gewesen, die den Frieden 392/1 hintertrieben[3]), und man glaubt förmlich die Tiraden dieser Volksredner zu hören, wenn Plato 245c die Athener als die einzigen Hellenen hinstellt, die reine Hellenen sind und keinen Tropfen Barbarenblut in sich haben, die deshalb den Haß gegen alles Barbarentum als ihr Erbteil betrachten und pflegen[4]). Aber nun empfinden wir bei Plato auch: Es sind dieselben berufenen Hüter des Hellenentums, die allein den Großkönig durch ihre Politik gerettet haben, die ihm tatsächlich 395 die kleinasiatischen Hellenen ausgeliefert haben und die 386 wieder — einen leidlichen Frieden abschlossen. Denn daß sie jetzt nach fünf Jahren zwecklosen Kampfes genau die Forderungen bewilligt haben, die sie früher

---

[1]) Daß auf die Friedensverhandlungen von 392/1 angespielt wird, sah richtig schon Wendland S. 191.

[2]) Daran ändern auch die paar Phrasen über *ὁμόνοια,* die der Verfasser aus einem älteren Epitaphios herausholt, nichts. — Die Ansicht, Lysias selber, der heißblütige Verfasser des Olympikos von 388, oder überhaupt ein Zeitgenosse könne dieses Machwerk verfaßt haben, ist für mich völlig indiskutabel. Daß der Verfasser nach Isokrates' Panegyrikos schreibt, ist zudem schon durch die eine Stelle § 18 erwiesen, wo der Unsinn *ἐκβαλόντες τὰς παρὰ σφίσιν αὐτοῖς δυναστείας* sich nur durch Mißverständnis von Isokr. 4,39 erklärt. — Was Trendelenburg im Menexenos an Anspielungen auf Ps. Lysias findet, geht auf die Epitaphien im allgemeinen, nicht auf einen einzelnen.

[3]) Thrasybul nach Aristophanes Ekkl. 202.

[4]) Über Isokr. Paneg. 157. 8 nachher.

ablehnten, das spricht der Redner natürlich nicht aus[1]), aber Platos Leser weiß, daß sie „die schimpfliche und gottlose Auslieferung der Hellenen an die Barbaren“ (*διὰ τὸ μὴ ἐθέλειν αἰσχρὸν καὶ ἀνόσιον ἔργον ἐργάσασθαι Ἕλληνας βαρβάροις ἐκδόντες* 245 d) eben doch auf sich genommen haben. Und wenn er noch im Zweifel sein sollte, wie Plato über die athenische Politik im korinthischen Kriege denkt, so mag er sich die nächsten Worte (246 a) merken. Der Friede ist geschlossen, den der Großkönig Athen diktiert hat. Nun gilt es, der Gefallenen zu gedenken. „Ehre verdienen die Kämpfer, die in Hellas den Tod gefunden haben, *ἀγαθοὶ δὲ καὶ οἱ βασιλέα ἐλευθερώσαντες* (!) *καὶ ἐκβαλόντες ἐκ τῆς θαλάττης Λακεδαιμονίους.*“ Mögen sie ruhen neben den Männern, die Griechenland retteten *ἀνακαθηράμενοι καὶ ἐξελάσαντες πᾶν τὸ βάρβαρον ἐκ τῆς θαλάττης* (241 d). Möge Konon, der die persische Flotte nach Knidos führte, seinen Ehrenplatz haben neben den Männern, die im Kalliasfrieden das Erscheinen eines persischen Schiffes im ägeischen Meere verboten.

Der zweite Hauptteil der Rede, die Ansprache an die Hinterbliebenen (246 a — 249 c), ist wieder in einem andern Ton gehalten. Gelegentlich mahnt uns auch hier die scharfe Markierung des Überganges, eine rhetorische Figur[2]), ein gedankenloses Wortfüllsel[3]) daran, daß wir glauben sollen, einen Rhetor zu hören. Aber was die Redner in diesem Teile vorzubringen pflegten, war doch dem Philosophen etwas sympathischer, der philosophischen Rede verwandter, und so finden wir hier so manchen Satz, der nach Form und Inhalt auch in ernsten Schriften Platos stehen könnte. Der Ton ist natürlich populärer als gewöhnlich, aber die *προοίμια* der Gesetze sind ebenso gehalten.

---

[1]) Ganz vortrefflich ist es, wie Sokrates zwischen die Verhandlungen von 392, 1 und die von 386 die lange Periode *οὕτω δὴ — φύσεως* einschaltet, die den harmlosen Leser den Gegensatz zwischen beiden weniger fühlen läßt und die Pause zwischen den Ereignissen ausfüllt wie ein Chorlied in der Tragödie.

[2]) Aber das besonders auffällige *διὰ παντὸς πᾶσαν πάντως προθυμίαν πειρᾶσθε ἔχειν* (247 a, vgl. 249 c) ist nur eine Steigerung der Formel, die wir 246 a finden *τούτων οὖν χρὴ μεμνημένους τοῖς τούτων ἐκγόνοις πάντ' ἄνδρα παρακελεύεσθαι*, und in dieser ist auch sonst die eindringliche Wiederholung regelmäßig, vgl. Symp. 193 a *ἀλλὰ τούτων ἕνεκα πάντ' ἄνδρα χρὴ ἅπαντι παρακελεύεσθαι εὐσεβεῖν*, vgl. Symp. 212 b Legg. 738 e.

[3]) Vgl. Trendelenburg, der freilich sehr stark über das Ziel hinausschießt.

Eine satirische Beziehung, die für uns nicht mehr kenntlich ist, liegt gewiß vor, wenn die Vorstellung, daß die Krieger in der Schlacht ihrem künftigen Leichenredner die lange Paränese an die Hinterbliebenen mitgeben, pedantisch und breitspurig dem Leser aufgedrängt wird (246c 247c 248d)[1]). Aber ganz gewiß soll es nicht lächerlich wirken, wenn es unmittelbar vorher heißt (246b): *ἐγὼ μὲν οὖν καὶ αὐτός, ὦ παῖδες ἀνδρῶν ἀγαθῶν, νῦν τε παρακελεύομαι καὶ ἐν τῷ λοιπῷ χρόνῳ, ὅπου ἄν τῳ ἐντυγχάνω ὑμῶν, καὶ ἀναμνήσω καὶ διακελεύσομαι προθυμεῖσθαι εἶναι ὡς ἀρίστους*[2]). Denn da sollen wir Plato uns denken, dessen Meister einst ebenso eindringlich erklärt hatte (Apol. 30a): *ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ ὅτῳ ἂν ἐντυγχάνω ποιήσω . . . οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται, λέγων ὅτι οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα κτλ.* Denn das ist die Mahnung, die auch hier die Gefallenen ihren Kindern mitgeben: „*χρὴ μεμνημένους τῶν ἡμετέρων λόγων, ἐάν τι καὶ ἄλλο ἀσκῆτε, ἀσκεῖν μετ' ἀρετῆς, εἰδότας ὅτι τούτου λειπόμενα πάντα καὶ κτήματα καὶ ἐπιτηδεύματα αἰσχρὰ καὶ κακά* (246d)[3]). Wir haben den *καλός θάνατος* gewählt; so sorget auch ihr für das *κάλλος* der Seele[4]). Sucht uns womöglich zu übertreffen, und vor allem betrachtet den Ruhm der Vorfahren nicht als einen Schatz, den man tatenlos aufzehren kann. Für einen

---

[1]) Vgl. Trendelenburg.

[2]) Wie verkehrt es ist, hier *παρακελεύομαι*, das als Präsens neben *νῦν* im Gegensatz zu *ἀναμνήσω* nötig ist, zu streichen oder an der eindringlichen Wortfülle zu mäkeln, kann ein Vergleich mit Symp. 212b lehren. — Unmittelbar vorher mahnt Plato die Kinder, wie es die Väter im Kriege getan haben, *μὴ λείπειν τὴν τάξιν τὴν τῶν προγόνων μηδ' εἰς τοὐπίσω ἀναχωρεῖν εἴκοντας κάκῃ*. Rep. 468a stößt Plato aus dem Kriegerstande *τὸν λιπόντα τάξιν . . διὰ κάκην*.

[3]) Zu den gleich folgenden Worten *ἄλλῳ γὰρ ὁ τοιοῦτος πλουτεῖ καὶ οὐχ ἑαυτῷ* vergleicht schon Berndt a. a. O. S. 11 gut Gorg. 452e *ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος ἄλλῳ ἀναφανήσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ ἑαυτῷ*.

[4]) *κάλλος* darf in 246e auf keinen Fall mit Trendelenburg geändert werden. Wenn es kurz darauf von der physischen Stärkung heißt: *καὶ ἐπιφανέστερον ποιεῖ τὸν ἔχοντα καὶ ἐκφαίνει τὴν δειλίαν*, so lesen wir im Laches 184b von der Fechtkunst: *εἰ μὲν δειλός τις ὢν οἴοιτο αὐτὸ ἐπίστασθαι, θρασύτερος ἂν δι' αὐτὸ γενόμενος ἐπιφανέστερος γένοιτο, οἷος ἦν.* Gleich darauf heißt es Menex. 247a *πᾶσα ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης . . . πανουργία οὐ σοφία φαίνεται.* Dazu stimmt genau Hipp. min. 365e (vgl. S. 71).

Menschen, der einen Funken Ehrgefühl hat, gibt es nichts Schimpflicheres als wenn man ihm Ehre bezeugt, nicht weil er selber diese verdient, sondern weil seine Ahnen sie verdienten. Der Ruhm der Vorfahren ist das schönste Erbe, aber wer dieses Erbe nur besitzen will, ohne es neu zu erwerben und so seinen Nachkommen zu überliefern, der ist ein elender Wicht und kein Mann" (247b).

Sind das triviale Ermahnungen, wie sie jeder Rhetor bei jeder Gelegenheit aussprechen konnte[1]? Wenn wir an den vorigen Abschnitt denken, werden wir anders urteilen. Das ist es ja gerade, was Plato den Politikern seiner Zeit vorwirft: „Ihr zehrt von dem Ruhme der Vorfahren, redet fortwährend von Athens ruhmvoller Vergangenheit, aber eure eigne Politik steht in vollständigem Gegensatz zu deren Politik, und das kostbare Erbe, das sie euch hinterlassen haben, das verschleudert ihr, statt es zu erhalten und zu mehren." Dort haben wir die bitterste Kritik an der gegenwärtigen Politik, hier die ernste Mahnung. Wer Ohren hat zu hören, der höre.

Die *παραμυθία* an die Eltern will auf den billigen Erfolg verzichten, den die auf die Thränendrüsen der Hörer spekulierenden Leichenredner erzielen (247c, man denke etwa an Ps. Lys. ep. 73), und dafür wirklich Trost spenden. Die Gedanken, die nun folgen, sind uns zumeist aus den späteren prosaischen Trostschriften geläufig, die damit aber vielfach nur den alten Dichtern (den Epikedeien, der Gnomenpoesie, Euripides) folgen. Es ist der Hinweis, daß die Kinder das höchste Glück, das ihnen als Sterblichen beschieden war, doch gefunden haben, daß es darum für die Eltern gilt, sich dem Geschick zu fügen, daß sie sich nicht zwecklosem Jammern ergeben, sondern durch werktätige Sorge für die Kinder der Gefallenen ihren Schmerz vergessen und das Andenken der Söhne ehren sollen. All diese populären Mahnungen sind aber nur das Rankenwerk; den festen Block, der allein Halt gewährt, liefert ein einziger Gedanke (247e): Wirklich

---

[1]) Der Gedanke ist natürlich an sich dem Enkomion nicht fremd (*οὐκ ἠξίωσεν αὐτὸς μὲν ῥαθύμως ζῆν, σεμνύνεσθαι δ' ἐπὶ ταῖς τῶν προγόνων ἀρεταῖς, ἀλλ' . . . οὕτω μέγ' ἐφρόνησεν, ὥστ' ᾠήθη δεῖν δι' αὐτὸν καὶ τἀκείνων ἔργα μνημονεύεσθαι* Isokrates im Enkomion auf Alkibiades *π. τ. ζεύγους* 29). Aber es kommt hier eben auf die Art an, wie er für die Paramythie im Zusammenhang mit dem Hauptteil verwendet wird.

zu überwinden vermag solchen Schicksalsschlag nur, wer auf sich selbst gestellt ist, wer da weiß, daß seine *εὐδαιμονία* nicht von äußeren Dingen, sondern von seinem Innern abhängt. Nur der wird auch im Unglück das *μηδὲν ἄγαν* wahren; *οὔτε γὰρ χαίρων οὔτε λυπούμενος ἄγαν φανήσεται διὰ τὸ αὑτῷ πεποιθέναι* (248a). Daß wir mit solchen Gedanken in eine andre Sphäre hineinkommen, fühlen wir ohne weiteres. Daß es Plato selber ist, der hier spricht, zeigt Rep. 387d (*ὁ ἐπιεικὴς ἀνὴρ*) *μάλιστα αὐτὸς αὑτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἑτέρου προσδεῖται. — Ἀληθῆ, ἔφη. — Ἥκιστ' ἄρ' αὐτῷ δεινὸν στερηθῆναι υἱέος κτλ. — Ἥκιστα μέντοι. — Ἥκιστ' ἄρα καὶ ὀδύρεσθαι, φέρειν δὲ ὡς πρᾳότατα, ὅταν τις αὐτὸν τοιαύτη συμφορὰ καταλάβῃ.* Das sind die Erwägungen, aus denen heraus Plato dort die *θρῆνοι* der Dichter verbannt; 603e zitiert er diese Stelle ausdrücklich und fügt hinzu: *νῦν δέ γε τόδ' ἐπισκεψώμεθα, πότερον οὐδὲν ἀχθέσεται, ἢ τοῦτο μὲν ἀδύνατον, μετριάσει δέ πως πρὸς λύπην.* Diese *μετρία λύπη* wird zugestanden wie im Menexenos (248c): *κούφως δὲ καὶ μετρίως* (sc. *φέροντες*) *μάλιστ' ἂν χαρίζοιντο.* Und wie dort mahnt Plato Rep. 604b *μὴ ἀγανακτεῖν, ὡς οὔτε δήλου ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ τῶν τοιούτων, οὔτε εἰς τὸ πρόσθεν οὐδὲν προβαῖνον τῷ χαλεπῶς φέροντι, οὔτε τι τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιον ὂν μεγάλης σπουδῆς.* Vor allem aber empfiehlt er 604d (vgl. 387de) wie Menex. 247c (248bc) statt nutzloser *θρῆνοι* und *ὀδυρμοί* energische Tätigkeit, die uns über den Verlust hinweghilft.

Im Staate verwirft Plato die verweichlichenden *θρῆνοι* der Dichter. Im Menexenos zeigt er, was er an ihre Stelle zu setzen hat.

Die Ansprache an die Hinterbliebenen schließt mit dem tröstlichen Hinweise auf die Fürsorge, die der Staat den Kindern der Gefallenen an Vaterstelle angedeihen lassen wird. Ähnlich schließt Thuk. II, 46. Während aber dieser kurz sagt *αὐτῶν τοὺς παῖδας τὸ ἀπὸ τοῦδε δημοσίᾳ ἡ πόλις μέχρι ἥβης θρέψει*, gibt Plato eine ausführliche Schilderung namentlich von der schönen Sitte, wie der Staat die Waisen nach erlangter Mannbarkeit mit einer Waffenrüstung ausstattet und wie er das Gedächtnis der Toten durch Spiele feiert (*καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν . . ἀγῶνας γυμνικοὺς καὶ ἱππικοὺς τιθεῖσα καὶ μουσικῆς πάσης* 249a). Wie sehr Plato die zuletzt genannte Ehrung schätzte[1]), sieht man daran, daß er in

[1]) Über diese Ps. Lys. ep. 80; Arist. Ath. pol. 58; Wilamowitz Aristoteles und Athen I, S. 249.

den Gesetzen 947e für die höchsten Beamten seines idealen Staates Gedächtnisfeiern mit denselben Worten verordnet (*κατ' ἐνιαυτὸν δὲ ἀγῶνα μουσικῆς αὐτοῖς καὶ γυμνικὸν ἱππικόν τε θήσουσι*). Die Ausstattung der Waisen mit der Waffenrüstung kennen wir durch Aischines geg. Ktesiphon 154. Aber zu dessen Zeit fand sie nicht mehr statt. Aischines kennt sie nur als eine schöne Sitte aus der guten alten Zeit, *ὅτ' εὐνομεῖτο μᾶλλον ἡ πόλις*. Wann diese abgeschafft worden ist, wissen wir nicht. Aber grade wenn man die Geflissentlichkeit sieht, mit der Plato zweimal die Tatsächlichkeit der gesetzlichen Fürsorge hervorhebt (248e *τῆς δὲ πόλεως ἴστε που καὶ αὐτοὶ τὴν ἐπιμέλειαν, ὅτι νόμους θεμένη . . ἐπιμελεῖται*, vgl. 248d), regt sich der Verdacht, daß dieser Brauch schon damals eingeschlafen war und Plato ihn zu neuem Leben erwecken wollte.

Den Schluß des Epitaphios bildet wie gewöhnlich die Mahnung, nunmehr den rituellen Klageruf ertönen zu lassen[1]).

Οὗτός σοι ὁ λόγος, ὦ Μενέξενε, Ἀσπασίας τῆς Μιλησίας ἐστίν (249d) — wir denken an die S. 261 berührte Angabe des Philostratos ep. 73 aus Aischines' Dialog: *λέγεται δὲ καὶ Ἀσπασία ἡ Μιλησία τὴν τοῦ Περικλέους γλῶσσαν κατὰ τὸν Γοργίαν θῆξαι* oder an die Worte, die er daraus noch zitiert *Θαργηλία Μιλησία ἐλθοῦσα εἰς Θετταλίαν κτλ.* Scherzhaft verspricht dann Sokrates noch Menexenos, falls er die Schulgeheimnisse nicht ausplaudere (vgl. 236c), solle er noch mehr *λόγοι πολιτικοί* der Aspasia zu hören bekommen. Der ist's zufrieden, denn er weiß, daß die Rede tieferen Inhalt gehabt hat, als eine Aspasia ihn hätte geben können.

Auch wir würden wohl gerne noch mehr solche Aspasiareden lesen. Denn das hat hoffentlich unsere Untersuchung gezeigt, daß in dem Epitaphios mehr steckt, als man gewöhnlich angenommen hat. Und wenn wir nicht alle Stellen befriedigend erklären konnten, so ist soviel wohl gesichert, daß daran nicht die Unklarheit eines rhetorischen Nachahmers schuld ist — die pflegen ihre Plattheiten nur zu verständlich vorzutragen —, sondern daß aktuelle Bezie-

[1]) *κοινῇ κατὰ τὸν νόμον τοὺς τετελευτηκότας ἀπολοφυράμενοι ἄπιτε.* Nach Trendelenburg soll das freilich wegen *κατὰ τὸν νόμον* die Persiflage der gewöhnlichen Schlußformel sein. Aber wenn er aus diesen Worten „den witzigen Gegensatz der gesetzlichen Verpflichtung zur moralischen" herausquetscht, dann muß auch Perikles einen Witz beabsichtigen, wenn er Thuk. II 46, sagt: *εἴρηται καὶ ἐμοὶ λόγῳ κατὰ τὸν νόμον ὅσα εἶχον πρόσφορα.*

hungen und Anspielungen vorliegen, die wir nicht mehr voll verstehen. Aber was wir verstehen, das ist genug, um sagen zu können: Plato ist es, der die Schrift verfaßt hat, und sie ist eins der wertvollsten Dokumente zu seiner Beurteilung, da er hier allein ganz unmittelbar seine Ansicht über die Gegenwart ausspricht.

Wollen wir verstehen, wie er dazu gekommen ist, so müssen wir zunächst einmal weit zurückgreifen.

Plato entstammte den konservativen Kreisen Athens, deren Stimmung in der Zeit des archidamischen Krieges wir so gut durch Aristophanes kennen. Auch sie fühlten den Grimm gegen den Feind im Herzen, wenn sie sahen, wie ihr schönes Attika von den Lakonen verwüstet wurde, schlimmer als es die Barbaren je getan (Men. 242c Rep. 470). Auch für Platos Vater mochte das Wort gelten: *κἀμοὶ γάρ ἐστιν ἀμπέλια κεκομμένα*, und das Landlos in Aegina wird ihn innerlich über die Verwüstung des angestammten Besitzes so wenig hinweggehoben haben wie den Dichter. Aber die Gegensätze der inneren Politik waren so stark, daß das andere Gefühl überwog: Nicht die Spartaner allein tragen Schuld; der Krieg hätte sich schon vermeiden lassen, und wir würden auch jetzt leicht zu einer Verständigung mit Sparta gelangen, wären nicht die radikalen Demokraten am Ruder, die vom Kriege nichts zu leiden haben und den Frieden hintertreiben. Verständigung mit Sparta und Teilung der Herrschaft in Hellas — es war das alte Kimonische Programm, das die Konservativen damit wieder-aufnahmen. Verwirklicht ward es durch den Frieden von 421. Plato rühmt die staatsmännische Mäßigung, die damals die führenden Männer an den Tag legten, noch im Menexenos (242d), aber bezeichnender ist vielleicht noch etwas anderes: Als er in seinem ersten Dialoge über das Wesen der Tapferkeit zu reden hatte, da wußte er keine sachkundigeren Praktiker für den Disput zu finden als Nikias und Laches, die Männer, die 421 den Frieden durchgesetzt hatten, unbekümmert um das Geschrei der Radikalen, die jedes Nachgeben für Feigheit erklärten.

Wie weit bei diesen Männern der zweite Punkt des Kimonischen Programms, die Frontstellung gegen Persien, bewußt nachwirkte, wissen wir nicht. Aber wenn einige Zeit darauf, als die Stimmung gegen Sparta schon wieder gereizt war, Gorgias in seinem Epitaphios die Athener auf Persien als den wahren Feind hinzuweisen suchte [1],

[1] Als Gorgias den Epitaphios hielt, wagte er über die *ὁμόνοια* nicht zu

muß er doch damit gerechnet haben, daß er in vielen Athenerherzen Widerhall finden werde.

Alkibiades' Politik machte das Einvernehmen mit Sparta unmöglich, und als dieses allein Athen nicht niederringen konnte, da scheute es sich nicht, mit dem Erbfeinde der Hellenen den Bund zu schließen und Barbaren gegen Hellenen heranzuführen (Menex. 245b). Überraschend war das nicht, denn lange schon waren die Gesandten beider Staaten in Susa ständige Gäste. Aber als unnatürlich, als unwürdig empfand man die Lage doch. Im Jahre 411 hat Aristophanes seine Lysistrata aufgeführt, ein Stück voll tollen Humors, aber mit tiefernstem Hintergrunde [1]). Es gibt wohl keine ergreifendere Stelle in Aristophanes' Komödien als das Liedchen, in dem der Chor erklärt, auf die gewöhnliche Scheltrede der Parabase verzichten zu wollen, *ἱκανὰ γὰρ τὰ κακὰ καὶ τὰ παρακείμενα* (1047). Gleich darauf redet Lysistrata — die Leidenschaften der Männer sind ja zu erhitzt — den Vertretern beider Staaten ins Gewissen, weist sie mit tiefem Ernst auf das Unsinnige hin, daß sie, durch

reden, da die Athener nach der Hegemonie strebten. Vorsokr.[2] S. 544, 25ff. Das kann nicht nach 414 gewesen sein. Andrerseits ist die Rede *ἐπὶ τοῖς ἐκ τῶν πολέμων πεσοῦσιν* gehalten, also nach dem Frieden von 421. Wie weit der Plural *πολέμων* zu pressen ist, mag fraglich sein. — Die Sophisten waren gewiß schon durch ihr panhellenisches Publikum darauf hingewiesen, panhellenische Ideen zu verbreiten. Aber ihren Ursprung haben diese in Zeiten, wo die Sophistik noch keine Macht ist, und auch später sind, besonders wo es sich um praktische Fragen handelt, die Publizisten die Geführten, nicht die Führer.

[1]) Von der neuesten Anschauung, die den Komiker nur verstehen kann, wenn sie ihn als einen Nachtwandler betrachtet, der die Zeit der heißesten Parteikämpfe seines Vaterlandes ohne innere Anteilnahme durchlebt, der als Possenreißer beileibe kein positives Lebensideal zeigen darf, brauche ich für Kenner des Dichters wohl nicht viel zu sagen. Gegenüber der früheren Tendenzschnüffelei ist es gewiß eine gesunde Reaktion, die sich bei Süß zeigt, und für die Kasperleszenen hat er vollkommen recht. Aber wer den Satz schreibt: „Nur ein Tor kann glauben, daß der Komiker nun auch wirklich eine direkte Wirkung im Sinne einer Bekehrung auf den Hörer haben wolle oder könne" (Aristophanes und die Nachwelt S. 209), der muß doch nie mit Bewußtsein gelesen haben, was Aristophanes in der Parabase der Frösche sagt: *τὸν ἱερὸν χορὸν δίκαιόν ἐστι χρηστὰ τῇ πόλει ξυμπαραινεῖν καὶ διδάσκειν,* muß nicht beachten, daß nach der antiken Tradition gerade der Ernst dieser Parabase es gewesen ist, dem das Stück eine zweite Aufführung zu danken hatte. Der Dichter, der den Chor an heiliger Stätte erhält, ist in Athen Mahner des Volkes, mag er nun Komiker oder Tragiker sein. Und Aristophanes hat vor allem in den Parabasen, aber auch im Agon und teilweise in der ganzen Fabel gezeigt, daß er sich als *διδάσκαλος* des Volkes fühlt. *τὸ γὰρ δίκαιον οἶδε καὶ τρυγῳδία.*

Blut, Religion und die großen Nationalfeste verbunden, sich bis zur Vernichtung bekriegen *ἐχθρῶν παρόντων βαρβάρων στρατεύματι* (1133). Hat denn Sparta, das jetzt Attika verwüstet, ganz vergessen, wie Kimon ihm in höchster Not Rettung brachte? Weiß Athen nichts mehr von der Hülfe, die Sparta ihm gegen die Tyrannen einst geleistet? (1137—1156).

Solche Worte waren wohl dazu bestimmt, nicht bloß in Athen gehört und gelesen zu werden. Auch drüben in Sparta gab es noch Männer wie Kallikratidas, der es nicht fertig bekam, vor dem Perserprinzen zu antichambrieren, dem sich gerade in Kleinasien die Erkenntnis aufdrängte, wie bitter not Hellas der Friede der Großmächte tue, der erklärte, so lange er zu befehlen habe, solle kein Hellene zum Sklaven gemacht werden (Xen. Hell. I, 6, 7, 14).

Solche Stimmungen sind gewiß auch noch im Jahre 404 in Sparta vorhanden gewesen, und Athen hat es ihnen mitzudanken, daß es vor völliger Vernichtung bewahrt blieb. Im übrigen aber bestimmte kein Kallikratidas, sondern Lysander die Politik, und Persiens Ansprüche auf die Hellenen in Kleinasien waren anerkannt. Aber als dann der Zug der Zehntausend den Hellenenstolz neu geweckt, die Verachtung gegenüber den Barbaren gesteigert hatte, als die Kleinasiaten um Hülfe gegen Tissaphernes riefen, da übernahm Sparta den Schutz der Hellenen; ja, Agesilaos konnte daran denken, an ihrer Spitze den Großkönig selber anzugreifen. Wieder ein Mann, der den konservativen Kreisen Athens entstammte, hat uns den Eindruck bewahrt, den Agesilaos' Plan in Hellas machte, und wir mögen es Xenophon glauben, daß manchem Hellenen das Herz höher schlug bei dem Gedanken, daß jetzt der Tag gekommen sei, den Spieß umzukehren, Rache an dem Erbfeinde zu nehmen und um Asien statt um Hellas zu kämpfen (Agesil. I, 8). Es ist sehr bezeichnend, daß Xenophon in seinem Enkomion als besondere *ἀρετή* des Agesilaos hervorhebt, er habe über seinem Sparta noch ein größeres Vaterland anerkannt, sei nicht blos *φιλόπολις*, sondern *φιλέλλην* — das Wort, das man früher für hellenenfreundliche Ausländer anwendete, nimmt jetzt eine tiefere Bedeutung an[1]) —

[1]) Herodot II, 178 gebraucht es von Amasis (ähnlich Xen. Ages. 2, 31), aber schon Isokr. Paneg. 96 von den Athenern, die 480, Hellas zu retten, ihre Stadt preisgeben. Plato stellt an der mehrfach berührten Stelle Rep. 470e fest, seine Kolonisten würden natürlich Hellenen sein, demnach *ἥμεροι καὶ ἀγαθοί*. Dann fragt er weiter *ἀλλ' οὐ φιλέλληνες; οὐδὲ οἰκείαν τὴν Ἑλλάδα ἡγήσονται οὐδὲ*

gewesen (c. 7, 1. 4 ff.). Wenn er zum Beweise Aussprüche des Königs ausführt, in denen dieser die gefallenen hellenischen Feinde beklagt oder über Fehler, die auf hellenischer Seite gemacht sind, hinwegsehen will, so spürt man zu deutlich fremde Einflüsse, um viel darauf zu geben[1]). Aber daß Agesilaos an das hellenische Nationalgefühl appellierte und es als eine Macht betrachtete, die er für sich ausnutzen könnte, ist ja bekannt. Er opferte in Aulis, um zu zeigen, daß er als neuer Agamemnon ganz Hellas zum Rachekriege gegen die Barbaren führen wolle (Plut. Ages. 6).

Der Partikularismus war stärker, und um das drückende Übergewicht Spartas zu beseitigen, fand sich Athen mit seinen griechischen Todfeinden zusammen und ergriff nur zu gern die Hand, die der Großkönig ihm jetzt entgegenstreckte. Aber ganz verrechnet hatte sich Agamemnon mit seinem Appell an das hellenische Gefühl nicht. Auch in Athen gab es Männer, die in der offiziellen Politik ihres Landes einen Verrat an der hellenischen Sache, eine Preisgabe der besten athenischen Überlieferungen sahen. Sie mochten für die augenblicklichen Erfolge Athens nicht blind sein, aber die waren zu teuer erkauft, und in Konon konnten sie nicht den Befreier Athens, sondern nur den Retter Persiens erblicken (Menex. 244 d ff.). Zu

---

κοινωνήσουσιν ὧνπερ οἱ ἄλλοι ἱερῶν (vgl. Arist. Lys. 1131). Wenn er daraus für den Fall eines hellenischen Krieges folgert: *εὐμενῶς δὴ σωφρονιοῦσιν, οὐκ ἐπὶ δουλείᾳ κολάζοντες οὐδ' ἐπ' ὀλέθρῳ, σωφρονισταὶ ὄντες, οὐ πολέμιοι*, so stimmt dazu der Ausspruch des Agesilaos bei Xen. Ages. 7, 6 *ὅτι οὐκ ἀνδραποδίζεσθαι δέοι Ἑλληνίδας πόλεις ἀλλὰ σωφρονίζειν* so genau, daß man an die Unabhängigkeit des Agesilaos-Xenophon kaum glauben wird, zumal in den Hellenika Xenophon von diesem Ausspruch nichts weiß. Hinzu kommt, daß die ganze Tendenz beider Stellen ganz ähnlich ist. Das Wort *φιλέλλην*, in das wir sie zusammenfassen können, kehrt bei Xenophon wieder (*εἴ γε μὴν αὖ καλὸν Ἕλληνα ὄντα φιλέλληνα εἶναι* 7, 4) und das Stichwort *φιλόπολις* (§ 1), das er ihm gegenüberstellt, steht auch bei Plato 470 d, der freilich als *πόλις* ganz Hellas ansieht (vgl. Isokr. Paneg. 81). — Sehr bezeichnend ist es auch, wie Xenophon Mem. II, 1, 28 in den Pflichtenkreis, den er hier ganz unabhängig von Prodikos skizziert, neben der Pflicht gegen die einzelne *πόλις* auch die gegen ganz Hellas einbezieht: *εἴτε ὑπὸ τῆς Ἑλλάδος πάσης ἀξιοῖς ἐπ' ἀρετῇ θαυμάζεσθαι, τὴν Ἑλλάδα πειρατέον εὖ ποιεῖν* (die Parallelstelle Oec. 11, 8 hat nur *τιμῆς ἐν πόλει*).

[1]) Der erste erinnert stark an Gorgias' bekanntes Wort *ὅτι τὰ κατὰ τῶν Ἑλλήνων τρόπαια θρήνους ἀπαιτεῖ*. Hell. IV, 3, 1 bringt es Xenophon noch nicht, hat auch noch nicht die bestimmte Zahl 10000, die er im Agesilaos einführt, um dem Apophthegma eine besondere Pointe durch die Beziehung auf den Zug der Zehntausend zu geben. Sonst vgl. die vorige Anmerkung.

ihnen gehörte Plato, er tritt als dritter Konservativer Aristophanes und Xenophon zur Seite.

Die nächsten Jahre haben diese Stimmungen nur verstärkt, und wenn 392 der greise Gorgias bei der panhellenischen[1]) Festfeier von Olympia, während drüben in Sardes vielleicht schon die Abgesandten der Griechen unter persischer Aufsicht tagten, noch einmal seine Stimme erhob und die Griechen mahnte, sich lieber mit einander als mit dem Perser zu vertragen, hat er gewiß bei den Besten vieler Stämme Beifall gefunden[2]). An der offiziellen Politik änderte das aber natürlich nichts. Sparta war schon von der Unmöglichkeit überzeugt, die nationale Aufgabe in Kleinasien durchzuführen, und wenn jetzt plötzlich die Radikalen in Athen ihr hellenisches Herz entdeckten und wieder die Schützer aller Hellenen spielen wollten, so konnten solche Aspirationen bei jedem, der die Verhältnisse überschaute, nur ein Lächeln über die *'Αθηναῖοι μετάβουλοι* hervorrufen. Die Politik von 395 war nicht mehr rückgängig zu machen, und 386 gab auch Athen die Brüder in Asien preis.

Die Not der letzten Kriegsjahre war in Athen so groß gewesen, daß man den Frieden sehnlichst erwartete (Lys. 22, 14). Die Bedingungen waren leidlich. Athen wurde als autonom anerkannt, behielt die Mauern und die Flotte und die drei Kolonisteninseln. Es war gewiß alles, was man erreichen konnte, und es ist verständlich, daß man gern den Vergleich mit dem Ende des vorigen Krieges zog, wo man auch der Koalition von Sparta und Persien gegenübergestanden hatte, und daß man sich freute, diesmal besser abgeschnitten zu haben und die drückenden Bedingungen von 404 losgeworden zu sein (Menex. 245e)[3]).

Aber nur zu deutlich empfand man es doch, wie wenig die Autonomie bei dem tatsächlichen Übergewicht Spartas zu bedeuten hatte[4]). Und vor allem: es war der Perserkönig, der den Frieden

---

[1]) Diesen Charakter betonen Isokr. Paneg. 43. 4, Arist. Lys. 1131 und Plato Rep. 470e (S. 299 mit Anm.[1]).

[2]) Mir ist durch Didymos jetzt die Ansetzung des Olympikos auf 392 wahrscheinlicher als die auf 408 (Wilamowitz, Aristoteles und Athen I, S. 172).

[3]) Menex. 245e *ἐλθόντες οὖν εἰς ταὐτὰ ἐξ ὧν καὶ τὸ πρότερον κατεπολεμήθημεν.* Xen. Hell. V, 1, 29 *φοβούμενοι δὲ μὴ ὡς πρότερον καταπολεμηθείησαν, συμμάχου Λακεδαιμονίοις βασιλέως γεγενημένου.* Die Übereinstimmung ist interessant, erklärt sich aber aus der politischen Situation.

[4]) Kurz und treffend drückt die Stimmung Menex. 245a aus: *μέχρι οὗ πάλιν*

diktiert, die Autonomie in Hellas dekretiert hatte. Und wer noch etwas Hellenengefühl in sich hatte, dem mußte die Scham das Blut in die Wange treiben, wenn er sah, was aus den Errungenschaften der Freiheitskriege geworden war, dem mußte sich das Herz zusammenkrampfen, wenn er an all das Weh dachte, das die unselige Zwietracht über Hellas gebracht.

Gesündigt hatten alle Stämme [1]. Aber wenn nun in Athen bei der Leichenfeier für die Gefallenen der Redner sich hinstellte, die Segnungen dieses Friedens in den Himmel hob, im Brusttone der Trivialität die Großtaten der Ahnen pries und die uneigennützige, womöglich panhellenische Politik rühmte, die Athen von jeher und auch in diesem Kriege wieder befolgt habe, dann mochte es einem Hörer wie Plato wohl schwer werden, auf eine Satire zu verzichten; dann mochte er wohl Lust bekommen, dem Redner die Maske abzureißen und ihm zu sagen, daß gerade diese athenische Politik die Erfolge der Ahnen schmachvoll zunichte gemacht habe. Dann mochte ihm wohl der Gedanke durch den Kopf schießen, daß man diesem Epitaphios einen anderen gegenüberstellen könne, der Athens Politik in anderem Lichte zeige.

Aber schwerlich würde aus diesem Gedanken ein schriftstellerischer Plan geworden sein, wäre nicht ein Zufall hinzugekommen. Wohl nicht lange vorher war Aischines' Aspasia erschienen. Plato hatte sich darüber geärgert, wie dieses Weib hier idealisiert und zur Lehrerin des Sokrates gemacht worden war, und hatte wohl schon daran gedacht, diese Schrift gelegentlich — natürlich spöttisch — abzufertigen. Jetzt bot sich Gelegenheit: Bei Aischines lernte Sokrates von Aspasia gorgianische Figuren und erzählte davon, auch Perikles habe in seiner Redekunst vieles Aspasia zu danken gehabt. Konnte man dann zur Karikatur nicht Sokrates eine regelrechte Rede, einen Epitaphios in den Mund legen?

Freilich mußte das dann ein Epitaphios werden, den Sokrates dreizehn Jahre nach seinem eigenen Tode hielt. Aber bei Aischines hatte Perikles ja auch die Künste des Gorgias gelernt, der erst zwei Jahre nach Perikles' Tod in Athen erschienen war, und zu dem

---

αὐτοὶ αὐτοὺς κατεδουλώσαντο. Isokr. Paneg. 117 *τοσοῦτον δ' ἀπέχουσι τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς αὐτονομίας ὥστε κτλ.* malt den Zustand genauer aus. Vgl. 176 ff.

[1]) Wieder treffen Aristoph. Lys. 1129 (vgl. die Acharner), Plato, der den Spartanern die Verwüstung Attikas, den Bund mit Persien, das Verhalten nach 404 gründlich vorhält, und Xen. Ages. 7, 6 zusammen.

übermütigen *παίγνιον*, zu dem allein der Stoff sich eignete, paßte es ganz gut, wenn man diesen Anachronismus noch übertrumpfte. Das *παίγνιον* hatte aber noch einen Vorteil. Denn da konnte Plato so nebenher gleich einmal den wichtigtuenden Rhetoren, die der Philosophie mit herablassender Miene im Jugendunterricht einen Platz anwiesen, zeigen, daß in Wahrheit ihre Künste ein Kinderspiel seien, konnte ihre Mätzchen anwenden, überbieten, karikieren [1]). Und den Triumph hat Plato ja gehabt, daß jedenfalls die späteren Rhetoren sich mystifizieren ließen und Fleisch von ihrem Fleisch zu spüren glaubten [2]).

So ist der Menexenos entstanden, als Gelegenheitsschrift, bei der die verschiedensten Motive wirksam waren. Das spürt man beim Lesen. Denn einheitlich ist der Eindruck nicht, und neben dem übermütigsten Spott finden wir die ernste Mahnung, und im schärfsten Sarkasmus hört man einen anderen Grundton heraus. Denn wie Gorgias' Epitaphios ein *λόγος ἐσχηματισμένος* gewesen war, der versteckt zum Kampfe gegen den Erbfeind mahnen wollte (Vors. S. 544, 28), so soll auch hier der Leser eine Lehre zwischen den Zeilen finden, die bittere Mahnung, daß es mit der Zwietracht in Hellas ein Ende nehmen müsse, solle nicht die ganze hellenische Kultur zu Grunde gehen.

Zum letzten Male drängt sich dem Leser vielleicht hier die Frage auf: Ist nicht doch dieser Mangel an Einheitlichkeit der Stimmung eine Ungeschicklichkeit, die wir wohl einem Nachahmer zutrauen dürfen, nicht aber einem Stilkünstler, wie es Plato war? Eine Berechtigung wird man diesem Bedenken nicht absprechen dürfen. Aber als ausschlaggebend können wir es an sich bei einem *παίγνιον* nicht ansehen, und jedenfalls müssen wir bedenken, daß gerade die literarische Gattung, an die wir beim Menexenos am ehesten erinnert werden, die Einheitlichkeit der Stimmung kaum angestrebt hat, jedenfalls nach ihrer ganzen historischen Entwicklung nicht erreichen konnte. Ich meine die Komödie. In den Fröschen

---

[1]) Als eine Kriegserklärung an Isokrates brauchte aber dieses *παίγνιον* natürlich nicht aufgefaßt zu werden. In der Kritik der äußeren Politik ging Plato ja sogar Hand in Hand mit ihm, und den isokrateischen Stil karikiert der Menexenos mit Absicht nicht. Immerhin wird Isokrates den Epitaphios, der wohl nicht lange nach dem Phaidros erschienen ist, mit ebenso geteilten Empfindungen gelesen haben wie diesen selber.

[2]) Sicher gilt das schon von dem pseudodemosthenischen Epitaphios, der besonders in § 4.5 den Menexenos ausnützt.

belustigt der Dichter sein Publikum im ersten Teile durch die ausgelassensten Späße, aber der Agon, für den er so die Stimmung bereitet, behandelt ein Problem, das trotz des komischen Gewandes recht ernst genommen sein will, und gar in der Parabase fühlt sich Aristophanes als der Lehrer des Volkes, der an heiliger Stätte durch seinen Chor Mahnungen aussprechen läßt, wie sie eindringlicher bei keiner Beratung über die Existenz des Vaterlandes in der Volksversammlung ertönen können.

Wie Plato Aristophanes geschätzt und was er von ihm gelernt hat, das zeigt uns der Mythos im Symposion am besten. Von Eupolis hat er schon als junger Mensch die Szene des Protagoras übernommen, und noch mancher andre Zug bei ihm erinnert an die Komödie[1]). Daß er auch im Menexenos sich bewußt war, in diesen Pfaden zu wandeln und in ihrem Geiste die *ἰαμβικὴ ἰδέα*, die

---

[1]) Berührungen mit Eupolis fanden wir S. 85. Sehr möglich ist, daß auch in der S. 241 ff. besprochenen Karikatur der athenischen Demokratie Rep. 557 ff. und Men. 238c Plato an Komödienschilderungen gedacht hat. So hatte Eupolis im *Χρυσοῦν γένος* das freie Athen geschildert, *οὗ δεῖ πρῶτον μὲν ὑπάρχειν πάντων ἰσηγορίαν* (fr. 291), Plato beginnt Rep. 557b: *οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ ἐλεύθεροι, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ ἰσηγορίας γίγνεται.* Und wenn Plato weiter das Lob der *ἡδεῖα πολιτεία* singt, an der die Kinder ihre Freude haben mögen, in der auch der Niedrigste sich politisch betätigen kann und niemand fragt, ob der Politiker etwas versteht, *ἀλλὰ τιμᾷ, ἐὰν φῇ μόνον εὔνους εἶναι τῷ πλήθει* (Rep. 558b, vgl. 557c und Men. 238d), so hatte Eupolis weiter gesagt:

πῶς οὐκ ἄν τις ὁμιλῶν χαίροι τοιᾷδε πόλει,
ἵν' ἔξεστιν πάνυ λεπτῷ κακῷ τε τὴν ἰδέαν (*στρατηγεῖν* o. ä.)

und bei Aristophanes erfährt in den Rittern der verjüngte Demos mit Scham, wie er sich früher ohne weiteres ködern ließ (1340),

ὁπότ' εἴποι τις ἐν τἠκκλησίᾳ
„ὦ Δῆμ', ἐραστής εἰμι σὸς φιλῶ τέ σε".

Natürlich kamen solche Stimmungen nicht bloß in der Komödie zu Worte. Aber sicher aus demselben aristophanischen Stücke stammt in Platos Staat der Vergleich des Demos mit dem halbtauben, halbblinden Schwachkopf, der im Besitze des Staatsschiffes ist, vgl. bes. 488a *ναύκληρον μεγέθει μὲν καὶ ῥώμῃ ὑπὲρ τοὺς ἐν τῇ νηὶ πάντας, ὑπόκωφον δέ* mit Arist. Eq. 42 *Δῆμος πυκνίτης, δύσκολον γερόντιον ὑπόκωφον.* Erwähnt sei endlich auch noch, daß Eupolis ganz wie Menex. 247b von dem Ruhme der Perserkriege als einem hinterlassenen Erbe spricht: *ὃς τὴν Μαραθῶνι κατέλιφ' ἡμῖν οὐσίαν* fr. 216.

Aber wichtiger als die Einzelheiten ist natürlich die ganze Art, wie Plato die Schwächen seiner Mitmenschen, gelegentlich der verstorbenen, lieber der lebenden im Hohlspiegel der Karikatur vorführt. Und ich denke, da lassen uns der Hippias, der Protagoras, der Menexenos und das Symposion gleich wenig im Zweifel, wo er das gelernt hat.

Kritik an den öffentlichen Zuständen zu üben, dürfen wir ohne weiteres annehmen. Da mag er sich wohl auch berechtigt geglaubt haben, nach ihrem Vorbilde in diesem *παίγνιον* auf die volle künstlerische Geschlossenheit zu verzichten, wenn ihm dafür die Gelegenheit geboten war, alles, was er auf dem Herzen hatte, in dieser Gelegenheitsschrift zusammenzudrängen und als Lehrer des Volkes ausgelassenen Scherz mit herber Satire und tiefernsten Mahnungen zu verbinden.

Eine solche Gelegenheitsschrift kann nur im unmittelbaren Zusammenhang mit den Ereignissen entstanden sein. Der Menexenos ist — abgesehen von den Briefen — die einzige Schrift Platos, die wir absolut datieren können. Er ist 386 oder 385 geschrieben. Dazu stimmt, was wir an Berührungen mit anderen platonischen Schriften in ihm finden. Denn wenn wir von den Gesetzen absehen, in denen Plato bewußt auf ihn zurückgreift, fanden wir Übereinstimmungen außer mit ein paar Jugendschriften besonders mit dem Phaidros und dem Lysis, die etwa in dieselben Jahre gehören. Die engsten Berührungen mit dem Menexenos zeigt naturgemäß die Politeia. Namentlich die Karikatur der perikleischen Demokratie und der schöne Abschnitt über die allhellenische Gemeinschaft atmen so ganz die gleiche Stimmung, daß man sie gern zur selben Zeit konzipiert glauben möchte. Unmöglich ist das nicht. Aber denkbar ist natürlich auch, daß Plato nach zehn bis fünfzehn Jahren in derselben Stimmung auf den Menexenos zurückgegriffen hat.

Die politische Stimmung, aus der heraus der Menexenos geschrieben ist, war in Hellas weit verbreitet, und der Nachweis, *ὡς χρὴ διαλυσαμένους τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς ἔχθρας ἐπὶ τὸν βάρβαρον τραπέσθαι* ward ein Lieblingsthema der Publizisten (Isokr. Paneg. 15). Die beste Witterung für die öffentliche Meinung hatte wie immer Isokrates, und da er Fühlung mit den leitenden Politikern Athens hatte, ward er in den Stand gesetzt, ein Werk zu schreiben, das seinerseits nun die Volksmeinung nach bestimmter Richtung beeinflussen sollte und beeinflußt hat[1]). Es ist der Panegyrikos, in dem er für die nationale Einigung zum Kriege gegen den Erbfeind eintrat, aber als unumgängliche Voraussetzung die spartanische Anerkennung der athenischen Ansprüche auf die Hegemonie zur See erwies.

[1]) Wilamowitz, Aristoteles und Athen II, S. 380ff.

Das zweite Ziel war natürlich recht verschieden von dem, was Plato positiv wollte. Und während dieser, getreu der konservativen Abneigung gegen die Seeherrschaft, das attische Reich keines Wortes würdigt, ist für Isokrates die Rechtfertigung Athens wegen seiner *ἀρχή* die Hauptsache. Er will zeigen, daß ein einfacher Volksbeschluß genüge, etwaige Übergriffe Athens dauernd zu verhindern und Sicherheit für einen neuen Seebund zu schaffen. Im Gegensatz zu Plato steht er natürlich auch, wenn er Athens antinationale Politik von 395 maskiert und die persische Übermacht vom Falle Athens an datiert (119)[1]), wenn er die ganze Schuld an der Preisgabe der kleinasiatischen Griechen den Spartanern gibt (181 u. ö.). Damit hängt zusammen die scharfe Kritik, die auch sonst an Spartas Vorherrschaft geübt wird, eine Kritik, die freilich mit ihrer Schärfe auch deutlich zeigt, wie seit 386 die Stimmung von Hellas durch Spartas Brutalitäten erbittert worden war. Wenn Isokrates daneben die Verdienste der Spartaner aus den Perserkriegen geflissentlich viel mehr hervorhebt, als es sonst in den athenischen Epitaphioi und speziell im Menexenos geschieht[2]), so ist das nur bezeichnend für die Raffiniertheit, mit der er den Schein der Unparteilichkeit zu wahren sucht.

Ganz einig ist Isokrates mit Plato dagegen in der Beurteilung des Königsfriedens und der dadurch geschaffenen Lage. Der Friede ist eine Schmach für ganz Hellas, er erkennt zum ersten Male die Herrschaft Persiens über die kleinasiatischen Griechen an, ja er macht den Großkönig zum Herrn in Griechenland, und alles, was von Freiheit und Autonomie im Friedensinstrument zu lesen ist, ist eitel Spiegelfechterei: Sparta knechtet die Griechen jetzt im Bunde mit dem Großkönige[3]).

Wie anders war's, als Athen die Hegemonie zur See hatte! Athen brachte es dahin, daß der Großkönig nicht nur jede Absicht auf Hellas aufgab, sondern Verwüstungen des eigenen Landes sich gefallen ließ (118, vgl. Menex. 241 e). Athen zwang ihn zum Kalliasfrieden, nach dem kein persisches Kriegsschiff

---

[1]) Nicht der Ausbruch des peloponnesischen Krieges, wie der spartanische Herold bei Thuk. II, 12 meint, sondern Athens Fall *τοῖς Ἕλλησιν ἀρχὴ τῶν κακῶν ἐγίγνετο*.

[2]) Man vergleiche die Art, wie Isokrates 87 die Eile der Spartaner schildert, mit dem kurzen *οὗτοι δὲ τῇ ὑστεραίᾳ τῆς μάχης ἀφίκοντο* Menex. 240 c.

[3]) Vgl. S. 301[4].

sich diesseits von Phaselis blicken lassen durfte; Athen setzte damals die Grenzen für die persische Macht fest. Jetzt bestimmt der Großkönig über den Krieg und Frieden in Hellas, beherrscht das Meer, und Sparta wie Athen erhoffen von dem Unterstützung und Rettung, der sie beide am liebsten vernichten würde (117—121)[1].

Auf den Gegensatz des Kalliasfriedens und des Königsfriedens war auch die Darstellung des Menexenos zugespitzt (S. 290. 2). Aber ein ausdrücklicher Vergleich findet sich dort nicht. Der Leser sollte selber aus den nackten Tatsachen seine Folgerungen ziehen. Nun lag der Vergleich gewiß nach 386 nahe. Aber der Verdacht wird doch rege, daß Isokrates an den Menexenos anknüpft. Und ist es wohl Zufall, daß Isokrates 117 sich nicht bloß über Athens Erfolge mit derselben Antithese äußert wie Plato 241 e, sondern daß auch die Worte, mit denen er den ganzen Abschnitt abschließt: *ἐν ἐκείνῳ τὰς ἐλπίδας ἔχομεν τῆς σωτηρίας, ὃς ἀμφοτέρους ἡμᾶς ἡδέως ἂν ἀπολέσειεν* (121) an Menex. 244 d anklingen: *ὥστε περιστῆναι αὐτῷ (τῷ βασιλεῖ) μηδαμόθεν ἄλλοθεν τὴν σωτηρίαν γενέσθαι ἀλλ' ἢ ἐκ ταύτης τῆς πόλεως ἣν προθύμως ἀπώλλυ?*

Plato fährt an dieser Stelle fort: *Καὶ δὴ καὶ εἴ τις βούλοιτο τῆς πόλεως κατηγορῆσαι δικαίως, τοῦτ' ἂν μόνον λέγων ὀρθῶς ἂν κατηγοροῖ, ὡς ἀεὶ λίαν φιλοικτίρμων ἐστὶ καὶ τοῦ ἥττονος θεραπίς.* Isokrates sagt 53: *διὸ δὴ καὶ κατηγοροῦσί τινες ἡμῶν ὡς*

---

[1]) Mit diesem Urteil vergleiche man den Euagoras. Da findet der Rhetor für den Zug der Spartaner unter Agesilaos nur die Worte: *εἰς τοῦτ' ἀπληστίας ἦλθον, ὥστε καὶ τὴν 'Ασίαν κακῶς ποιεῖν ἐπεχείρησαν!* Und als Ruhmestat des Euagoras und Konon wird es gepriesen, daß sie den persischen Satrapen den richtigen Weg zur Gegenwehr zeigten. Sie haben das Verdienst, daß *Λακεδαιμόνιοι μὲν κατεναυμαχήθησαν καὶ τῆς ἀρχῆς ἀπεστερήθησαν, οἱ δ' Ἕλληνες ἠλευθερώθησαν* (56, vgl. Phil. 63). Ihnen haben die Perser den Sieg von Knidos zu danken, durch den *βασιλεὺς μὲν ἁπάσης τῆς 'Ασίας κύριος κατέστη, Λακεδαιμόνιοι δ' ἀντὶ τοῦ τὴν ἤπειρον πορθεῖν περὶ τῆς αὐτῶν κινδυνεύειν ἠναγκάσθησαν, οἱ δ' Ἕλληνες ἀντὶ δουλείας αὐτονομίας ἔτυχον* (68). So schreibt der Mann, der ein paar Jahre vorher den Vorkämpfer der panhellenischen Idee gespielt hatte, in Worten, die direkt an den Panegyrikos anknüpfen (vgl. dort 117 *τοσοῦτον δ' ἀπέχουσι τῆς ἐλευθερίας καὶ αὐτονομίας ὥστε κτλ.*, 118 die Athener brachten in den Perserkriegen die Barbaren dahin, *ὥστε μὴ μόνον παύσασθαι στρατείας ἐφ' ἡμᾶς ποιουμένους ἀλλὰ καὶ τὴν αὐτῶν χώραν ἀνέχεσθαι πορθουμένην,* 119 bei Knidos *ἐνίκησαν μὲν οἱ βάρβαροι ναυμαχοῦντες, ἦρξαν δὲ τῆς θαλάττης*). Isokrates ist eben Rhetor, und jeder Rhetor kann schreiben rechts und kann schreiben links.

οὐκ ὀρθῶς βουλευομένων, ὅτι τοὺς ἀσθενεστέρους εἰθίσμεθα θεραπεύειν. Daß er damit auf Plato antwortet [1]), wäre an sich nicht gesagt, denn dieser Vorwurf war tatsächlich öfters erhoben (Andok. de pace 28). Aber hinzu kommt, daß bei Plato in dem angeführten Satze die ganze Satire auf die angeblich so uneigennützige Politik der Athener gipfelt, die stets den Unterdrückten beistehen und für die Freiheit der anderen kämpfen. Isokrates nimmt ausdrücklich diesen Punkt wieder für Athen in Anspruch. Er stellt an den Anfang seines Abschnittes über Athens Kriegstaten (52, unmittelbar vor den eben angeführten Worten) den Satz, daß sie teils für sich, teils *ὑπὲρ τῆς τῶν ἄλλων ἐλευθερίας* kämpften, *ἅπαντα γὰρ τὸν χρόνον διετέλεσαν κοινὴν τὴν πόλιν παρέχοντες καὶ τοῖς ἀδικουμένοις ἀεὶ τῶν Ἑλλήνων ἐπαμύνουσαν.* Aber er hütet sich wohl, diesen Satz für die von Plato behandelte Zeit nach den Perserkriegen zu erweisen. Um so lieber führt er diese selber und noch mehr die mythischen Kämpfe als Belege an. Ein ähnliches Verfahren haben wir schon in dem Abschnitt über die Erfindung des Getreidebaus (28—33) beobachtet (vgl. S. 273 [2]). Beide Male nimmt Isokrates offenbar auf eine im entgegengesetzten Sinne gehaltene Behandlung Rücksicht und rechtfertigt, daß er sich der alten Technik der Epitaphioi anschließt. Daß er an den Menexenos denkt, ist an sich naheliegend und wird noch durch weitere Übereinstimmungen wahrscheinlich [2]).

---

[1]) So schon Wendland, Hermes 25, S. 178.

[2]) Außer denen, die im Text schon berührt sind (Isokr. 24. 28—33. 52. 53. 87. 91. 92. 117—121) nenne ich Folgendes. In § 13 will sich Isokrates nicht darauf berufen, *ὡς ἐξ ὑπογύου γέγονεν ἡ παρασκευή*, vgl. Men. 235c. — 82 „Über die Perserkriege hat noch kein Dichter oder Prosaiker bisher *ἀξίως τῶν πεπραγμένων* geredet", vgl. die S. 275. 6 behandelte Stelle des Menexenos. — 150 *τοὺς οὕτω τρεφομένους καὶ πολιτευομένους*, vgl. Men. 238c *πολιτεία γὰρ τροφὴ ἀνθρώπων ἐστί.* — 151 (von den Oligarchieen) *ὁμαλῶς μὲν οὐδὲ κοινῶς οὐδὲ πολιτικῶς οὐδεπώποτ' ἐβίωσαν, ἅπαντα δὲ τὸν χρόνον διάγουσιν εἰς μὲν τοὺς ὑβρίζοντες τοῖς δὲ δουλεύοντες*, Men. 238e *ὥστε αὐτῶν ἀνώμαλοι καὶ αἱ πολιτεῖαι . . οἰκοῦσιν οὖν ἔνιοι μὲν δούλους οἱ δὲ δεσπότας ἀλλήλους νομίζοντες.* — 157 „Den Hellenen gegenüber vergessen die Athener den Haß, sobald der Friede geschlossen ist, den Barbaren gegenüber nie, *οὕτως ἀείμνηστον τὴν ὀργὴν πρὸς αὐτοὺς ἔχουσιν*, vgl. 158 *οὕτω δὲ φύσει πολεμικῶς πρὸς αὐτοὺς ἔχομεν* (184 *φύσει πολεμίους*) und Men. 242d (vgl. S. 290), 245d *τὸ τῆς πόλεως γενναῖον . . καὶ φύσει μισοβάρβαρον* (vgl. auch Xen. Ag. 7,7). Auch nach Wendland nimmt Isokrates auf den Menexenos Bezug.

Aber natürlich ist Isokrates ein viel zu geschickter Schriftsteller, als daß man Abhängigkeit bei ihm mit Sicherheit nachweisen könnte. Noch weniger dürfen wir erwarten, daß er sich mit dem platonischen *παίγνιον*, dessen Tendenz er natürlich durchschaute, ausdrücklich auseinandersetzte.

Wir haben uns lange mit dem Menexenos beschäftigen müssen; aber ich denke, es ist auch manches herausgekommen, was für das Verständnis Platos wichtig ist. Das Wertvollste ist aber doch wohl, daß wir sehen, wie auch in dieser Zeit, wo er die Politik Athens so unbedingt ablehnt, sein Herz an den Großtaten seines Volkes hängt, wie warm es für sein größeres Vaterland schlägt.

Die neue Weltanschauung.

XII. Phaidon.

Als Plato den Menon schrieb, war er sich bewußt, daß er über die Sokratik hinausgewachsen, daß eine neue Epoche für ihn angebrochen war. Das Moment, dem er selber die entscheidende Bedeutung beimaß, war die Überzeugung, daß wirklich ein Wissen und Lehren möglich sei. Und diese Überzeugung verknüpfte sich für ihn mit der Lehre von der Anamnesis. Wie er zu dieser Entdeckung gekommen ist, sagt er uns selber. Der Glaube an die Unsterblichkeit, an die Präexistenz der Seele ist es, die ihm den Ausgangspunkt geboten hat. Präexistenz der Seele und Anamnesis bedingen sich gegenseitig, das erklärt er deutlich in dem grundlegenden Abschnitt 81a—86b, und wie die Anamnesis ein Argument für die Präexistenz liefert, so ist diese wieder für jene Lehre die Voraussetzung. Ausdrücklich weist Plato dabei 81a die Leser auf die orphische Theologie hin. Daß diese die individuelle Unsterblichkeit als Glaubenssatz hatte, darüber war zu seiner Zeit niemand im Zweifel. So konnte auch darüber kein Leser Platos einen Zweifel hegen, daß dieser, wenn er ausdrücklich 81e sagte: *ᾧ ἐγὼ πιστεύω ἀληθεῖ εἶναι,* diesen Glauben an die individuelle Unsterblichkeit bekennen wollte. Wer also diesen Glauben hinwegzudeuten oder als unwesentlich für Platos Grundanschauung hinzustellen versucht, stellt sich zu Platos eigener Auffassung in Widerspruch. Ausdrücklich spricht es Plato auch aus, daß die Lehre, auf die er seine ihm ganz neu aufgegangene Anschauung gründet, unsokratisch ist. Es widerspricht also auch Platos Auffassung, wenn man eine gradlinige Entwicklung vom Standpunkt der sokratischen Dialoge zu dem des Menon und Phaidon annimmt[1]).

---

[1]) Wie es Natorp S. 35 tut. Daß grade der enge Zusammenhang mit der Unsterblichkeitslehre gegen Natorps ganze Auffassung von Platos Ideenlehre spricht, betont mit Recht Heinrich Gomperz, Archiv f. Gesch. der Phil. XVIII.

Plato behandelt die Präexistenz nur als eine Hypothesis. Das gleiche gilt natürlich auch von der auf ihr aufgebauten Anamnesislehre. Warum er sie trotzdem aufgenommen hat und als seine wissenschaftliche Überzeugung ausspricht, erfahren wir wieder von ihm selber. Nur diese Annahme einer im Menschen von Geburt an ruhenden, nicht aus der sinnlichen Erfahrung geschöpften richtigen Anschauung zeigt ihm die Möglichkeit zum Lernen und Lehren, gibt ihm Mut und Kraft zum eigenen Forschen wie zur Einwirkung auf andere. Die Anamnesislehre hat also für ihn zunächst die Bedeutung einer Arbeitshypothese.

Neben der Anamnesislehre tritt stark im Menon die Mathematik hervor. Sie ist es, an der er die eine Zeitlang ihm zweifelhaft gewordene Möglichkeit wissenschaftlichen Forschens und Beweisens demonstriert. Aber die Verdoppelung des Quadrates soll nur ein Einzelbeispiel sein. Auf demselben Wege muß sich auch alles andere erkennen und beweisen lassen (81 c). Bei Menons Sklaven sehen wir, daß er a priori die richtige Vorstellung der mathematischen Figuren in sich trägt, natürlich nicht der Einzelfigur, sondern dessen, was im ersten Teile als das *ἕν εἶδος τὸ ἐπὶ πᾶσι ταὐτόν* bewiesen ist (72 c e 75 a), und wie es nur der Erinnerung durch die sokratische Methode bedarf, um die richtigen Vorstellungen zu begrifflicher Klarheit zu erheben. So gut aber der Mensch die mathematischen Begriffe in der Präexistenz geschaut hat, muß er natürlich auch z. B. auf ethischem Gebiete *τὸ ἐπὶ πᾶσι ταὐτόν* kennen gelernt haben, *ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἅ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο* (81 c). Wenn Plato hier fortfährt: *ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν*, so ist der Hinweis auf die Verwandtschaft der Natur aus sich kaum verständlich. Aber wir werden nicht fehlgehen, wenn wir einen Satz des Phaidon als Erläuterung heranziehen (79 d): *ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ* (sc. *ἡ ψυχή*), *ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ μετ' ἐκείνου γίγνεται*[1]). Also deutet Plato auch im Menon schon darauf hin, daß die präexistente Seele kraft ihrer Verwandtschaft mit den ewigen *εἴδη* diese zu er-

[1]) Von Ritter Platon S. 572 nicht beachtet.

fassen fähig war. Den Eindruck, daß der Menon nur vorläufige Andeutungen geben, nicht die ganze Tragweite der neuen Entdeckung erschließen will, hat man aber auch sonst. Die Ausführlichkeit, mit der im Dialog der mathematische Beweis geführt wird, kann doch nur als Mittel zum Zweck betrachtet werden, hat methodische Bedeutung. Das eigentliche Interesse gilt auch hier schon den ethischen Untersuchungen, und wenn Plato am Schluß das Problem, *τί ἐστιν ἡ ἀρετή*; aufwirft, so werden wir ruhig voraussetzen dürfen, daß ihm eine feste Lösung vorschwebt. So gut er im mathematischen Abschnitt *αὐτὸ τὸ τετράγωνον* voraussetzt, so gut muß ihm auch feststehen, daß *αὐτὴ ἡ ἀρετή* existiert, wenn er auch in dem Abschnitt, wo er zeigt, daß es überall gilt *τὸ ἐπὶ πᾶσι ταὐτόν, τὸ εἶδος τῆς ἀρετῆς* festzustellen, den Ausdruck nicht gebraucht. Die „Ideenlehre" ist im Kern schon für den Menon Voraussetzung, und wenn Plato sich hier mit einer vorläufigen Orientierung, mit methodischen Darlegungen begnügt und dabei dann ein paar aktuelle Fragen miterledigt, so tut er das, weil ihm eine ausführliche Behandlung des Hauptproblems in anderem Zusammenhange schon vorschwebt.

Die bringt der Phaidon.

Auf die engen Beziehungen dieses Dialoges zum Menon weist Plato selber hin, wenn Kebes p. 72e sagt: *καὶ κατ' ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνῃσκόμεθα* [1]) und eine direkte Rekapitulation von Menon 81—86 anschließt [2]). Wirklich sind es im Grunde dieselben Probleme, die Plato hier wie dort beschäftigen, nur daß im Phaidon die Untersuchung viel weiter in die Breite und in die Tiefe geführt wird.

Man hat beim Phaidon gefragt, ob die Unsterblichkeitsfrage oder die Ideenlehre das Thema sei. Tatsächlich bedingen sich wie beim Menon beide Themata gegenseitig. Daß die Unsterblichkeitsfrage Selbstzweck ist, das sieht man schon an der Widerlegung der Anschauung, daß die Seele nur eine Harmonie des Leibes sei (91c—94). Denn hier kommt die Ideenlehre direkt

---

[1]) Vgl. Menon 81de 86a.

[2]) Vgl. bes. in 73a den Hinweis auf die sokratische Fragemethode (Menon 85cd) und auf die mathematischen Figuren.

gar nicht in Frage[1]). Ausdrücklich gibt ja auch Plato die wissenschaftliche Begründung der individuellen Unsterblichkeitshoffnung mehrfach als sein Thema an (63e 69de u. ö), und wenn er dabei an den Anfang des eigentlichen Beweisganges den Satz stellt (70c): *σκεψώμεθα . ., εἴτ' ἄρα ἐν Ἅιδου εἰσὶν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὔ. παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων· καὶ εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πάλιν γίγνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας, ἄλλο τι ἢ εἶεν ἂν αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐκεῖ*; so haben wir auch hier einen Rückweis auf den Menon. Denn dieser *παλαιὸς λόγος* ist nichts anderes als die Lehre der Orphiker, von denen es Men. 81b hieß: *φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν — ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι — τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι.* Von den Orphikern sagte Plato hier, daß sie darnach streben *περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἵοις τ' εἶναι διδόναι.* Wenn Plato im Phaidon von derselben Lehre ausgeht und mehrfach hervorhebt, er wolle für diese *λόγον διδόναι* (63e 76b 95d 101d), so heißt doch das, daß er jene theologische Lehre aufnimmt und jetzt genauer wissenschaftlich begründen will — *ἀνὴρ ἐπιστάμενος περὶ ὧν ἐπίσταται ἔχοι ἂν δοῦναι λόγον* (76b, vgl. S. 180).

Schon im Menon erklärte Plato, daß die Anamnesis selber ein Beweis für die Präexistenz der Seele ist (86b). Im Phaidon rekapituliert er diesen Beweis 72e 73a und vertieft ihn durch den genauen Nachweis, daß die Allgemeinbegriffe nicht aus der sinnlichen Erfahrung geschöpft sein können. Zu diesem Zwecke präzisiert Sokrates mit gutem Grunde schon 65dff. scharf den Unterschied zwischen rationaler und sensualer Erkenntnis und bezeichnet als das Objekt der rationalen Erkenntnis das Gute, Schöne, Gerechte an sich. Jetzt stellt er 75d nochmals fest, daß es sich

---

[3]) Der Hauptgrund, den Plato zuletzt gegen die Harmonielehre anführt, die Herrschaft der Seele über den Leib, ist geschickt schon vorher dem Leser suggeriert (80a). — Die Auffassung der Seele als Harmonie vertritt später ähnlich Aristoxenos. Innerhalb der pythagoreischen Schule gab es also zwei Strömungen, von denen die eine die Unsterblichkeit der Seele und die Seelenwanderung lehrte, eine andere — gewiß die jüngere — sie verwarf. Vgl. m. Komm. zu Cicero Tusc. I, 19. — Lehrreich ist, wie Aristoteles im Eudemos die Unsterblichkeitsfrage im Anschluß an den Phaidon behandelt und z. B. die Beweise gegen die Harmonielehre modernisiert, als Gegner der Ideenlehre aber diese ausschaltet.

nicht bloß um die mathematischen Begriffe, sondern um alles handelt, was wir *αὐτὸ ὃ ἔστι* nennen, und folgert: Wenn es eine solche Wesenheit des Ansichseienden gibt und wir den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmungen auf diese beziehen müssen, um ihn zu verstehen, wenn also die Begriffe des Gerechten und Guten an sich einen apriorischen Besitz der Seele bilden, so ist damit die Präexistenz der Seele erwiesen (76d). Und Simmias bestätigt: *εἰς καλόν γε καταφεύγει ὁ λόγος εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς καὶ τὴν οὐσίαν ἣν σὺ νῦν λέγεις* (77a).

Aber der Beweis des Menon bedarf nicht bloß der Vertiefung, sondern der Ergänzung. Dort hatte Plato aus der Anamnesis ohne weiteres die Unsterblichkeit der Seele gefolgert (86b). Jetzt stellt er fest, daß sie nur die Präexistenz beweist, während für die Postexistenz noch besondere Beweise nötig sind (77b). Diese Ergänzung bringt zunächst der nach Platos eigenem Zeugnis (70c, vgl. S. 313) von der Seelenwanderungslehre angeregte Gedanke, daß Leben und Tod (d. h. irdische und körperfreie Existenz der Seele) Zustände sind, die wechselweise auseinander hervorgehen (70c—72d, 77c). Dazu kommt aber der Beweis aus dem immateriellen Wesen der Seele (78bff.) Hier deutet aber Plato selber an, daß er jetzt auf einen Punkt kommt, der nicht nur für die Unsterblichkeit der Seele von Wichtigkeit ist: *αὐτὴ ἡ οὐσία, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταὐτὰ ἢ ἄλλοτ' ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μήποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται;* (78d). Damit weist er doch darauf hin, daß die genauere Bestimmung dieser *οὐσία* und die wissenschaftliche Begründung der Annahme ihrer Realität hier zum Selbstzweck wird. Schon vorher hatte er bei der Anamnesislehre die Existenz dieser Wesenheiten als der Objekte rationaler Erkenntnis in Rechnung gestellt. Jetzt präzisiert er noch einmal die Scheidung zwischen den Objekten der sinnlichen Erkenntnis und den Dingen, die wir nur *τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ* erfassen können, und fragt 79a: *θῶμεν οὖν βούλει δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατὸν τὸ δὲ ἀιδές;* Den beiden Arten der Erkenntnis entsprechen zwei Arten des Seins, die ebenso scharf geschieden sind. Was wir mit den Sinnen wahrnehmen, sind die vielen schönen, gleichen, irgendwie gearteten Einzeldinge, die ständiger Veränderung, fortwährendem Wechsel unterworfen sind,

die entstehen und vergehen, während das Ansichseiende, *αὐτὸ τὸ καλόν*, das wahre, jedem Wechsel und Vergehen enthobene Sein hat, das *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει.* Zu erfassen vermag die Seele dieses nur, wenn sie sich ganz vom Körper und den Sinnen losmacht. Daraus müssen wir schließen, daß sie ihrem Wesen nach mit diesem verwandt ist, daß sie bei der großen Scheidung der *ὄντα*, die wir zu vollziehen haben, auf die Seite der ewigen, sich gleichbleibenden Wesenheiten gehört und im Gegensatz zu dem verwesenden vergänglichen Leibe in ihrem Bestande durch die Trennung vom Leibe nicht gefährdet werden kann (78b—80e).

Zwingend wäre dieser Unsterblichkeitsbeweis freilich nur, wenn die Seele selbst zu den ewigen Wesenheiten gehörte. Aber natürlich verkennt Plato auch bei seinem Standpunkt nicht, daß die Seele, die immer individuell bleibt, auch wenn sie sich mit dem vergänglichen Leibe verbindet, von den Ideen, die in der Vielheit der Einzeldinge in Erscheinung treten, wesenhaft verschieden ist. Deshalb kann er nur eine Verwandtschaft der Seele mit dem Ansichseienden behaupten, die auf ihrem immateriellen Wesen beruht. Dann kann aber die Ewigkeit der Seele darum noch nicht als erwiesen gelten, weil das Ansichseiende nur ewig gedacht werden kann[1]). Dessen ist sich Plato voll bewußt. Er läßt es sogar durch Kebes direkt aussprechen, und Sokrates präzisiert diesen Einwand ausdrücklich 95c dahin, daß die Gottverwandtschaft der Seele zwar ein Überdauern des Leibes, aber noch nicht die Ewigkeit verbürge. Aber auch das Ansichseiende ist in diesem Abschnitt mehr in seiner postulierten Wesenheit geschildert als wirklich als denknotwendig erwiesen. Daß auch dies Plato so auffaßt, zeigt der letzte große Abschnitt 95e—106, der erst die wirkliche wissenschaftliche Begründung der Ideen-

---

[1]) Daß dieser Abschnitt nach Plato keinen zwingenden Unsterblichkeitsbeweis liefert, hat nach Räder S. 172 u. a. auch Barwick, Comm. Ien. X p. 36 ausgesprochen. Aber falsch ist es, wenn er meint, Plato habe deshalb Bedenken gehegt, weil ihm nicht feststand, daß die niederen Seelenteile beim Tode verschwinden. Daß von einer Dreiteilung der Seele Plato im Phaidon nichts weiß, haben wir schon gesehen (S. 232—4), und grade auch hier rechnet er nur damit, daß die — einheitliche — Seele durch die Verbindung mit dem Körper ihren unmateriellen Charakter nicht rein erhalten hat, sondern etwas Körperartiges angenommen hat (80e *μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα*, 81b *τὸ σωματοειδές, ὃ αὐτῇ ἡ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος . . ἐνεποίησε σύμφυτον* 81e).

lehre bringt und auf sie den eigentlichen Unsterblichkeitsbeweis gründet.

Der Beweis, daß die Seele deshalb unsterblich sein muß, weil sie nach ihrem Wesen an der den Tod ausschließenden Idee des Lebens Anteil hat, nimmt dabei nur einen kleinen Raum ein (102d — 106). Um so wichtiger ist die Fundamentierung der Grundanschauung, auf der sich dieser Beweis aufbaut. *Οὐ φαῦλον πρᾶγμα, ἔφη, ὦ Κέβης, ζητεῖς · ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι* (95 extr.). Hier fällt ein Wort, das uns wieder aufs stärkste an den Menon erinnert, *αἰτία*. Wir haben schon beim Gorgias (S. 139) gesehen, daß Plato den wissenschaftlichen Charakter der Medizin darin sieht, daß sie *τούτου οὗ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἑκάστου δοῦναι* (501a 465a), und im Menon erhielten wir den bedeutungsvollen Hinweis, daß die richtigen Vorstellungen zur Wissenschaft nur erhoben werden könnten, wenn man sie *αἰτίας λογισμῷ* binde, sich durch die Wiedererinnerung in den Stand setze, über die Richtigkeit der Vorstellung Rechenschaft zu geben (98a, vgl. S. 180).

Dieser Hinweis wird dort freilich so kurz gegeben, daß der Leser höchstens eine Ahnung von der Wichtigkeit des Gedankens erhält. Die genauere Behandlung hat sich Plato für den Phaidon aufgespart. Wie sehr er hier auch äußerlich im Hauptabschnitt die Aufmerksamkeit auf den Begriff *αἰτία* lenken will, das sehen wir daran, daß das Wort (nebst Ableitungen) auf p. 96—101 mehr als dreißig Mal vorkommt. Und wenn er gleich zu Anfang ausdrücklich erklärt, daß es sich hier um nichts Geringeres handelt, als um die *αἰτία* von Werden und Vergehen, um das Begreifen alles Geschehens, so sagt er damit, daß er hier die Grundlage seiner ganzen Weltanschauung vorträgt, und daß er zeigen will, warum er für diese wissenschaftlichen Charakter in Anspruch nimmt.

Daher beginnt er hier mit einer Polemik gegen die Männer, die bisher darauf Anspruch machten, eine wissenschaftliche Weltanschauung zu vermitteln. Es sind die Naturphilosophen, die Vertreter *ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν* (96a). Sie haben es sehr wohl als Erfordernis der Wissenschaft empfunden, die Ursache des Geschehens aufzuzeigen, aber ihre Lösungsversuche befriedigen nicht. Denn die materialistische Erklärung, auf die sie sich beschränken — das gilt selbst für Anaxagoras — versagt gerade

da, wo die wahren Schwierigkeiten beginnen, vermag z. B. nicht darüber Aufklärung zu geben, wie dasselbe sinnliche Maß, der Kopf, den Anlaß zu entgegengesetzten Urteilen gibt, sofern Sokrates *τῇ κεφαλῇ* bald kleiner, bald größer als ein anderer genannt wird, noch auch darüber, wie die entgegengesetzten sinnlichen Vorgänge, Zusammensetzung und Spaltung, zu einem Ergebnis führen, das wir beide Male in gleicher Weise als Zweiheit bezeichnen. Noch wichtiger ist aber, daß die mechanischen Vorgänge, auf die die Naturphilosophie verweist, uns höchstens bis zur Erkenntnis der zur Verwirklichung notwendigen Vorbedingungen (*ὧν οὐκ ἄνευ*), nicht aber bis zur Erkenntnis der wahren Ursache, des *αἴτιον* selber, führen [1]. Wenn Sokrates im Gefängnis verbleibt, so ist das Zusammenhalten der Knochen und die für das Sitzen notwendige Lage der Glieder ein *ὧν οὐκ ἄνευ*, die wahre Ursache des Bleibens ist, daß dieses einem bestimmten Zwecke, der in diesem Falle durch Sokrates' Entschluß gegeben ist, dient. So kann auch sonst bei jedem Vorgange die wahre Ursache nur die sein, daß dieser einem bestimmten Zwecke dient, daß es gut ist, wenn er sich so vollzieht (—99c).

Wenn wir fragen, warum alle von der Naturphilosophie versuchten materialistischen Erklärungen nicht zum Ziele führen, so muß die Antwort lauten, daß diese von der sinnlichen Wahrnehmung und den durch diese gegebenen ewig wechselnden Objekten ausging, über die es kein Wissen gibt, und in ihnen befangen blieb.

[1]) Die Unterscheidung der eigentlichen und der sekundären Ursache hat Plato wohl wie die von *τέχνη* und *τριβή* von den Medizinern. Vgl. *π. φυσῶν* 15: *φαίνονται οὖν αἱ φῦσαι διὰ πάντων τῶν νοσημάτων μάλιστα πολυπραγμονοῦσαι, τὰ δ' ἄλλα πάντα συναίτια καὶ μεταίτια, τὸ δὲ αἴτιον τῶν νούσων ἐὸν τοῦτο ἐπιδέδεικταί μοι.* (Über die Verwandtschaft von *ὧν οὐκ ἄνευ* und *συναίτιον* vgl. Arist. Met. *Δ* 1015a 20.) Daß die Wissenschaft das *αἴτιον* aufzudecken hat, hebt *π. φυσῶν* fortwährend hervor. Interessant ist, daß Plato nach der Scheidung von *αἴτιον* und *ὧν οὐκ ἄνευ* 99b einen Naturphilosophen erwähnt, der der Erde *ὥσπερ καρδόπῳ πλατείᾳ βάθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει,* und *π. φυσῶν* 3 in dem durch Diogenes von Apollonia hervorgerufenen Enkomion auf die Luft es von dieser heißt: *καὶ μὴν ἥ τε γῆ τούτου βάθρον οὗτός τε τῆς γῆς ὄχημα.* (Vgl. auch 51C2 Diels.) Auch wenn Plato 96a sagt: *πότερον τὸ αἷμά ἐστιν ᾧ φρονοῦμεν ἢ ὁ ἀὴρ ἢ τὸ πῦρ; ἢ τούτων μὲν οὐδέν, ὁ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι κτλ.,* weist das auf dieselbe Sphäre. Vgl. de morbo sacro 14 *τούτῳ* (sc. *τῷ ἐγκεφάλῳ*) *φρονέομεν καὶ βλέπομεν καὶ ἀκούομεν,* der Arzt aber lehnt sich bekanntlich wieder an Diogenes an, vgl. 51 A 19 Diels. (Freilich kommt hier auch Alkmaion in Frage, 14 A 11 Diels.) Diogenes' Einfluß ist auch in *π. ἀέρων ὑδάτων τόπων,* aber auch sonst bei den Medizinern stark zu spüren.

So hat Plato den *δεύτερος πλοῦς* unternommen, hat versucht, die auf die Sinneswahrnehmung gegründeten Vorstellungen dadurch wissenschaftlich verwertbar zu machen, daß er sie auf die rationale Erkenntnis bezog, und mit deren Hilfe sie zu begreifen suchte. Wir reden soviel von dem Schönen, Guten, Gleichen[1]), obwohl wir dieses, wie p. 78.9 nachgewiesen, nicht mit den Sinnen, sondern nur mit der Vernunft erfassen. Sollen wir nun nicht annehmen, daß die Objekte dieses unseres Denkens eben so viel Sein enthalten als die unserer sinnlichen Wahrnehmung? Ja, sollen wir nicht noch weitergehen? Während die Dinge, die wir mit den Sinnen wahrnehmen, stets der Veränderung unterliegen, nie ein wirkliches Sein enthalten können, vermögen wir das an sich Gute und Schöne nur unveränderlich, unvergänglich, ewig zu denken. Müssen wir also nicht gerade diesen Objekten unseres Denkens das wahre Sein zuschreiben, das wir in der Sinnenwelt als Halt für unser Erkennen schmerzlich vermissen? Jedenfalls wie in der Mathematik nur die Voraussetzung einer Linie, deren Punkte alle von einem Punkte innerhalb gleich weit entfernt sind, uns die Erscheinungen, die wir an den einzelnen gezeichneten Kreisen wahrnehmen, begreiflich macht, so kann auch nur die Existenz eines Ansichgleichen uns ein Recht geben, von zwei sinnlichen Dingen Gleichheit auszusagen.

Das sind die Gedankengänge gewesen, die Plato zu der Annahme geführt haben, daß es wirklich eine ewig sich gleich bleibende Wesenheit des Ansichschönen, Ansichguten usw. gebe. Darüber ist er sich dabei wie im Menon vollkommen klar, daß diese Annahme eine Hypothesis ist, die sich direkt nicht beweisen läßt. Aber nicht umsonst hatte er auch im Menon schon auf die Bedeutung der Hypothesis für die mathematische Wissenschaft hingewiesen (87e). Die Lehre vom Ansichseienden ist nur eine Hypothesis, aber sie ist es allein, die den *αἰτίας λογισμός* vermittelt und damit eine wissenschaftliche Weltanschauung ermöglicht[2]). Denn

---

[1]) Wenn Plato 76d sagt: *εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία,* so brauchte das an sich weiter gar nichts zu heißen, als daß wir in der gewöhnlichen Rede diese Begriffe fortwährend verwenden. Aus 100b geht aber freilich hervor, daß er die häufige Anwendung dieser Begriffe in seinen Untersuchungen meint. Daraus ist aber nicht etwa zu schließen, daß der Phaidon in eine Zeit fällt, wo die Ideenlehre schon seit langer Zeit ausgebildet war. Gerade in den ersten Jahren mußte das fortwährende Zurückgreifen auf diese Begriffe viel mehr auffallen. Vgl. von der Anamnesis *ὅν (λόγον) σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν* 72c.

[2]) Auch der Begriff *ὑπόθεσις* als der wissenschaftlichen Arbeitshypothese

mit ihrer Hilfe vermag man die Schwierigkeiten zu lösen, an denen die jonischen Philosophen vorbeigingen, kann man sich sagen, daß es die ewig sich gleich bleibende Größe ist, die uns ein Recht gibt, im Einzelfalle den früher kleinen Menschen groß zu nennen, daß die Zweiheit der Grund ist, daß aus den verschiedensten sinnlichen Vorgängen etwas entsteht, das wir mit dem Prädikat Zwei belegen. (—101 extr.) Die Annahme eines Ansichseienden ist die einzige, die uns das Entstehen und Vergehen begrifflich macht. Darin liegt ein indirekter Beweis für die Hypothesis, und ihre innere Berechtigung ist damit wissenschaftlich erwiesen. Und so kann Plato erklären, an dieser Hypothesis unbedingt festhalten zu wollen, so lange sie nicht mit zwingenden Gründen erschüttert wird (100d).

Wie das Verhältnis des einzelnen ziemlich wahrnehmbaren Großen zur absoluten Größe zu denken ist, wie es durch diese bedingt ist, das läßt Plato dahingestellt sein. Er ist sich der Grenzen seiner Erkenntnis durchaus bewußt, und will sich ruhig gefallen lassen, daß man seine Erkenntnis als *εὔηθες*, als Binsenwahrheit verspottet. Aber das steht ihm fest, daß nur auf dieser Grundlage wir Rechenschaft über unsere Aussagen zu geben vermögen [1]), daß sich überhaupt nur bei seiner Hypothesis wissenschaftlich arbeiten läßt. Und daß man doch ein gut Stück weiterkommen kann, wenn man die Beziehungen zwischen den Objekten der rationalen Erkenntnis verfolgt, das zeigt er hier an dem Beispiel des Unsterblichkeitsbeweises (102d—106). Wir sollen aber auch natürlich an den Menon denken. Dort haben wir gesehen, wie man von den einfachsten mathematischen Begriffen zu weiteren Folgerungen gelangen kann, die schließlich zum Aufbau einer ganzen Wissenschaft führen (85c). Das gleiche muß auf allen Gebieten gelten. So lange man an den Objekten der sinnlichen Wahrnehmung haftet,

---

ist wie den Mathematikern so den Medizinern geläufig. In de prisca med. 1. 2 ist es Kennzeichen der spekulativen Medizin, daß sie nicht von der Empirie, sondern von einer Hypothesis ausgehen, obwohl eine solche nur bei den *ἀφανέα*, z. B. in der Astronomie nötig ist. Vgl. *π. φυσῶν* 15.

[1]) *τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσ⟨αγορευομένη χαίρει παρα⟩γενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι.* (Über den Text S. 127 [2].) Eine starke Verkennung des Zusammenhanges ist, wenn man im letzten Satze *οὐ γὰρ ἔτι* zeitlich statt logisch faßt und große Schlüsse darauf aufbaut. Der Sinn ist doch: „so weit gehe ich nicht, daß . .“ Vgl. z. B. Xen. I, 5, 8; Epiktet I, 9, 7.

erreicht man nichts Festes, weil man über den Fluß der Dinge nicht hinaus kommt (Ph. 78e); Wissenschaft gibt es nur, wo man die Objekte unserer apriorischen Erkenntnis zugrunde legt.

Ich fasse zusammen, was sich auf Grund des Menon und Phaidon über die Motive sagen läßt, die Plato zu der Ideenlehre geführt haben, über die Bedeutung und den Sinn, den diese im Anfangsstadium für ihn gehabt hat.

Plato will mit seiner Ideenlehre nicht etwa in Wettbewerb mit den jonischen Naturphilosophen treten, die eine Ableitung der einzelnen sinnlichen Vorgänge auseinander versuchen und zeigen wollen, wie und aus welchen Prinzipien die sinnliche Welt entstanden ist[1]. Für ihn stellt sich das Problem ganz anders. Er will zunächst erst einmal die Aussagen, die wir über die sinnliche Welt fortwährend machen, wissenschaftlich begreifen, feststellen, was für sie den objektiven Halt bietet. Er sucht im Gegensatz zu den ewig wechselnden, dem Wissen entzogenen Erscheinungen nach dem, was dauernd sich gleich bleibt und darum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein kann. Mit anderen Worten, wenn er eine Zeitlang an der Möglichkeit, Wissenschaft zu treiben und zu lehren und durch sie zu wirken, irre geworden war, so soll ihm die neue Theorie diese Möglichkeit sichern.

Den Weg zu dem Ziele zeigt ihm die Mathematik. Ihr anerkannt wissenschaftlicher Charakter, ihre Exaktheit beruht darauf, daß sie nicht mit dem sinnlich gegebenen Material arbeitet, sondern von diesem abstrahiert und den im Denken gegebenen Begriff der mathematischen Figuren zu Grunde legt. Indem sie diese unveränderlichen Figuren als objektiv gegeben voraussetzt, ist sie imstande, ein wissenschaftliches System zu errichten, dessen Konsequenzen sich niemand entziehen kann. Sie baut sich auf einer Hypothesis auf, aber diese erweist sich als brauchbar, da sie allein auch den Aussagen über die sinnlichen Figuren einen logischen Halt gibt.

---

[1]) Immerhin deutet er 108 extr. an, daß er eine bestimmte Stellung zu den einzelnen naturphilosophischen Theorien einnimmt.

Dasselbe muß aber auch von den anderen Gebieten gelten, auch von der Plato besonders am Herzen liegenden Welt des Ethischen. Eine Wissenschaft läßt sich auch da nur aufbauen, wenn man wie der Mathematiker von den einzelnen Erscheinungen abstrahiert und den Inhalt des in unserer Vernunft vorhandenen Allgemeinbegriffes als objektiv gegeben, als real und wahrhaft seiend voraussetzt — *ἄνευ γὰρ τοῦ καϑόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν* sagt Aristoteles ganz in Platos Sinne Met. 1086b5 — und daraus die Folgerungen zieht. Das ist zunächst nur eine Arbeitshypothese, aber wissenschaftlichen Charakter kann man für sie in Anspruch nehmen, weil für sie nicht bloß positive Gründe sprechen, insbesondere die Verschiedenheit der rationalen und sinnlichen Erkenntnis, sondern sie die einzige ist, die unsern Aussagen über die Erscheinungswelt einen objektiven Halt gibt und überhaupt ein exaktes Arbeiten ermöglicht.

Dagegen darf man von dieser Hypothese nicht etwa eine genaue Erklärung darüber verlangen, wie sich die einzelne sinnliche Erscheinung zur Idee verhält. Auch die Mathematik will ja nicht etwa die einzelnen gezeichneten Quadrate aus den Quadraten an sich ableiten, und Plato denkt nicht etwa daran, seine neue Anschauung durch gewagte Hülfshypothesen zu belasten.

Die innere Wahrscheinlichkeit dieser Hypothese, die den Gegenständen unserer rationalen Erkenntnis objektive Realität zuspricht, wird nun aber dadurch für Plato erhöht, daß sie sich mit einer anderen Hypothese, der Annahme einer außerleiblichen Existenz der Seele, aufs beste verträgt und gegenseitig stützt. In neuerer Zeit hat man ja freilich mehrfach die enge Verbindung beider Hypothesen zu lockern versucht. So gibt Ritter, Platon S. 585 zwar zu, daß Plato „durch seine ganze Betrachtungsweise und namentlich die Richtung seiner Beweisführung im Phaidon die Annahme der persönlichen Unsterblichkeit uns recht nahe legt“, sucht aber den Gedanken, daß die präexistente Seele die Ideen geschaut habe, möglichst seiner Bedeutung zu entkleiden. (Vgl. Neue Unters. über Platon S. 280.) Aber das ist unzulässig. Gewiß ist die persönliche Unsterblichkeit für Plato nur eine Hypothesis,

aber sie ist es nicht mehr als die „Ideenlehre“. *Εἰς καλόν γε καταφεύγει ὁ λόγος εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς καὶ τὴν οὐσίαν ἣν σὺ νῦν λέγεις* (sc. *αὐτὸ τὸ καλόν* usw. — so lesen wir 77a, und 91e fragt Sokrates: *τί οὖν περὶ ἐκείνου τοῦ λόγου λέγετε ἐν ᾧ ἔφαμεν τὴν μάθησιν ἀνάμνησιν εἶναι καὶ τούτου οὕτως ἔχοντος ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλοθι πρότερον ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχήν, πρὶν ἐν τῷ σώματι ἐνδεθῆναι;* Kebes antwortet: *Ἐγὼ μὲν καὶ τότε θαυμαστῶς ὡς ἐπείσθην ὑπ' αὐτοῦ καὶ νῦν ἐμμένω ὡς οὐδενὶ λόγῳ* und Simmias bestätigt: *καὶ μὴν καὶ αὐτὸς οὕτως ἔχω καὶ πάνυ ἂν θαυμάζοιμι εἴ μοι περί γε τούτου ἄλλο ποτέ τι δόξειεν.* Schreibt denn Plato solche Stellen rein zum Spaß? Schärfer kann er es doch nicht ausdrücken, daß die persönliche Unsterblichkeit für ihn ebenso gut wissenschaftliche Überzeugung ist wie die Ideenlehre selber. Beide stützen sich gegenseitig. An beide will er glauben, solange nicht die Hypothesis selber als unhaltbar erwiesen ist.

Wenn Ritter sich der Anerkennung dieser Tatsache entziehen möchte, so ist das durch die Besorgnis zu erklären, die Anerkennung der Präexistenz der Seele könne zu der Annahme zwingen, Plato habe sich hier die Ideen nach Analogie der Sinnendinge gedacht. Ich glaube mit Ritter, daß man zu dieser Annahme nicht das Recht hat. Das Ansichseiende ist für Plato nur das, was unserem Allgemeinbegriff objektiv entspricht, dessen objektives Vorhandensein uns allein das Recht gibt, von schön, gut, gleich im Einzelfalle zu reden. Eine genauere Bestimmung, die es in Analogie zur sinnlichen Erscheinung setzen würde, gibt Plato hier nicht und kann er nicht geben. Aber wenn daraufhin Ritter den Gedanken, daß die präexistente Seele Kenntnis von den Ideen hat, als höchst bedenkliche Phantasterei ansieht, dann muß das gleiche auch von dem Abschnitt 82d ff. gelten. Mit guter Absicht schildert Plato dort, wie die Philosophie schon auf Erden die Seele möglichst von den körperlichen Einflüssen freimacht und sie mit Mißtrauen gegen den Trug der sinnlichen Wahrnehmung erfüllt, *πείθουσα ἐκ τούτων μὲν ἀναχωρεῖν, ὅσον μὴ ἀνάγκη αὐτοῖς χρῆσθαι, αὐτὴν δὲ εἰς αὑτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴν αὑτῇ, ὅτι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὑτὴν αὐτὸ καθ' αὑτὸ τῶν ὄντων* (83a). Diese Schilderung soll uns doch gewiß einen Schluß auf die intellektuelle Tätigkeit der präexistenten Seele nahelegen, und wenn an unserer Stelle uns nichts dazu zwingt, die

Ideen als Analoga der Sinnendinge aufzufassen, so ist nicht abzusehen, was daran durch die Annahme der Präexistenz für Plato geändert werden sollte. Wir haben vorhin gesehen (S. 315), daß die Seele wohl verwandt mit den immateriellen Ideen ist, aber keineswegs zu ihnen gehört. Wenn wir also genötigt sind, ihr eine individuelle Existenz getrennt von aller Leiblichkeit zuzuschreiben, so zwingt das noch keineswegs dazu, den objektiven Inhalt unserer Allgemeinbegriffe als ein Sonderding neben den sinnlichen Einzeldingen vorzustellen. Festzuhalten ist vor allem immer, daß Plato selber uns diese Frage abschneidet. Nur an dem einen liegt ihm, an der Erkenntnis, daß unseren Allgemeinbegriffen objektiv etwas entsprechen muß, wenn wir Qualität, Wechsel, Veränderung der sinnlichen Erscheinungen wissenschaftlich begreifen wollen.

Die Annahme der persönlichen Unsterblichkeit hat für Plato aber natürlich nicht bloß theoretisches Interesse. *Ὑμῖν δὴ τοῖς δικασταῖς βούλομαι ἤδη τὸν λόγον ἀποδοῦναι, ὥς μοι φαίνεται εἰκότως ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον θαρρεῖν μέλλων ἀποθανεῖσθαι καὶ εὔελπις εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴσεσθαι ἀγαθά, ἐπειδὰν τελευτήσῃ* sagt er im Beginn des eigentlichen Gesprächs 63 extr. Und daß er damit ausdrücklich dem Leser sagen will, unter welchem Gesichtspunkt er das Thema behandelt, das zeigt er dadurch, daß er nicht bloß dieselben Wendungen gebraucht, um den Schluß des ersten Teiles zu markieren (69d), sondern ausdrücklich auch vor dem letzten Unsterblichkeitsbeweis noch einmal diese Jenseitshoffnung als den eigentlichen Zielpunkt (*κεφάλαιον*) der Untersuchung mit denselben Worten bezeichnet (95b). Nur unter diesem Gesichtspunkt ist dort auch schon der Abschnitt 80—84b voll zu verstehen, wo Plato das Schicksal der Seelen nach dem Tode schildert. Eine noch deutlichere Sprache redet natürlich der Mythos, durch den er den Vergeltungsgedanken des Gorgias in Verbindung mit der Seelenwanderung bringt. Hier ist sich Plato natürlich genau bewußt, daß er die Grenzen überschreitet, die den Glauben von der Wissenschaft trennen. Aber nachdem er 114c das selige Los der philosophischen Seele in bewußter Erinnerung an das 63 extr. aufgestellte Thema geschildert hat, fährt er 114d fort: *Τὸ μὲν οὖν ταῦτα διισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπείπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα,*

τοῦτο καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν. Man mag persönlich zur Unsterblichkeitsfrage und zum Vergeltungsglauben stehen wie man will, das kann Plato wohl verlangen, daß man an diesen Worten nicht herumdeutet und sie abzuschwächen versucht, statt sie so hinzunehmen, wie sie gemeint sind, als ein Glaubensbekenntnis, das abzulegen ihm innerstes Bedürfnis und heiligste Pflicht ist.

Phaidon und Menon erweisen sich als eng zusammengehörig, da sie dieselben Probleme, Unsterblichkeit, Anamnesislehre, Ideenlehre in gleicher Verbindung und im ganzen vom gleichen Standpunkt aus behandeln. Für den zeitlichen Zusammenhang beider spricht aber vielleicht noch deutlicher der Umstand, daß auch Einzelfragen, die zum Hauptthema nur in loser Beziehung stehen, in beiden Dialogen berührt und in gleichem Sinne behandelt werden. Hier wie dort protestiert Platon, ehe er an die positive Darlegung der eignen Anschauung geht, gegen die Eristiker, die sich wunder wie klug vorkommen, wenn sie schließlich die Unmöglichkeit fester Erkenntnis erwiesen zu haben glauben, und mahnt sich durch solche Bedenken den Mut zum Forschen nicht rauben zu lassen (Men. 80e, Phaidon 90c). Wichtiger aber ist, was über die Tugend gesagt wird. Im Menon wirkt auf den, der von den sokratischen Anschauungen herkommt, kaum etwas überraschender als die Darlegung p. 88, wo als selbstverständlich angenommen wird, daß es eine doppelte Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung, Tapferkeit gibt, eine die unter Leitung der *φρόνησις* steht und stets zur Glückseligkeit beiträgt, und eine andre die *ἄνευ νοῦ* funktioniert und bald nützlich, bald schädlich ist (vgl. S. 175). Eine gewisse Klarheit schafft ja dann der letzte Abschnitt, wo die doppelte Grundlage der Tugend, das Wissen und die richtige Vorstellung, geschieden wird. Aber eine erschöpfende Behandlung des Themas haben wir auch dort nicht. Die gibt erst der Phaidon. Hier zeigt Plato p. 68, daß die Tugend der Philosophen von der vulgären nach Motiven und Inhalt ganz verschieden ist. Die vulgäre schildert er uns dann mit einer Herbheit, die uns zeigt, wie scharf er jetzt über seine eigenen Ausführungen im Protagoras denkt, wo er *ἡδύ* und *ἀγαθόν* hatte vereinigen wollen. Denn wenn er 68e als den Inhalt der vulgären *σωφροσύνη* bezeichnet, daß die Menschen gegen die Lüste nur

kämpfen, weil sie Schmerz fürchten oder größere Lust hoffen, und wenn er solch Verhalten ein Wechelgeschäft nennt, das keinen wahren sittlichen Wert hat [1]), so ist damit nicht anderes als die *μετρητική* des Protagoras gemeint, die dort zwar auch schon für das Verhalten der *πολλοί* bezeichnend war, aber doch zum Ausgangspunkt für die wahre ethische Theorie genommen wurde [2]). Das wird jetzt durchaus abgelehnt, und wenn auch diese „Tugend" immer noch eine gewisse Anerkennung erfährt, so wird doch mit aller Bestimmtheit der scharfe Gegensatz zu der wahren Tugend aufgestellt. An Menon 88 erinnert es, wenn als charakteristisch für diese 69 b bezeichnet wird, daß sie *μετὰ φρονήσεως* ist. Aber erst jetzt erfahren wir, worauf diese *φρόνησις* sich gründet: auf die philosophische Grundanschauung, die sich auf die Seele schon hier im Leben zurückzieht und den Leib und die äußeren Dinge auf ihren Unwert zu prüfen gelernt hat (69). Worin aber dieses Wissen besteht, das der wahren Tugend zu Grunde liegt, das haben wir unmittelbar vorher (p. 65) gehört, wo die rationale Erkenntnis in Gegensatz zur sinnlichen gestellt und als ihr Objekt das Ansichseiende aufgezeigt ist, und nachher wird noch einmal ausdrücklich versichert, daß grade diese Beschäftigung der Vernunft mit ihren ewigen Objekten *φρόνησις* heißt (79 d). Damit verstehen wir erst vollständig auch den letzten Abschnitt des Menon. Dort hatte Plato nur die auf der *ἀληθὴς δόξα* beruhende praktische Tugend behandelt, das Wesen der auf dem Wissen beruhenden Tugend dagegen hatte er noch nicht darstellen können und deshalb die Frage *τί ποτ' ἐστὶν ἡ ἀρετή*; offen gelassen. Wir sehen jetzt, warum: Die Beantwortung der Frage war eben nicht möglich ohne die weitläufige Untersuchung über das Wesen der Seele, die sich im Rahmen des Menon nicht erledigen ließ. Plato hat es auch im Phaidon nicht versäumt, ausdrücklich auch an diesen Teil des Menon anzuknüpfen. Wenn wir 82 a lesen: *οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν*

[1]) *μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ᾖ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγή, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, μείζω πρὸς ἐλάττω ὥσπερ νομίσματα* 69 a. Wenn nachher gesagt wird, solche *ἀρετή* sei *τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης*, so gibt das den Vorwurf von Männern wie Kallikles zurück, wonach die Philosophie nichts für freie Männer sei.

[2]) Zu 68 e 69 a vgl. bes. Prot. 354 c e. Gleich darauf 69 c erinnert Plato an den Mythos des Gorgias. Auf diesen Dialog (p. 496) verweist Sokrates auch, wenn er 60 b hervorhebt, *ἡδύ* und *λυπηρόν* träten im Körper meist zusammen auf.

ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ, so erinnert der Ausdruck *πολιτικὴ ἀρετή* und die Gleichsetzung mit *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* uns an den Protagoras (vgl. S. 80.1), der ganze Gedanke aber weist auf die *πολιτικοί* des Menon zurück, und es ist natürlich nicht unabsichtlich, daß Plato deren Tugend nicht mehr durch die *θεία μοῖρα*, sondern auf erheblich natürlichere Weise erklärt. Er kommt jetzt im Grunde auf den Gegensatz von Wissenschaft und Empirie zurück, von dem er im Gorgias ausgegangen war.

Der Phaidon kann nicht lange nach dem Menon entstanden sein. Seine Abfassung mag in die Zeit der sizilischen Reise oder unmittelbar danach fallen. Dafür würde dann auch die Erwähnung der sizilischen Lavaströme 111e sprechen, die aber natürlich an sich keine festen chronologischen Schlüsse erlaubt.

XIII. Phaidros.

Auf die wonnige Frühlingsszene, in die uns das Gespräch des Sokrates mit dem *καλὸς παῖς* versetzt, fällt ein Rauhreif durch die frostige Rede des Lysias. Fast noch abstoßender als die unverhüllte Sinnlichkeit, die trotz des gelegentlichen Geredes von Freundschaft im Eros im Grunde doch nur das Streben nach der Befriedigung der tierischen Triebe sieht, wirkt die Nüchternheit des Verstandes, mit der sie sich bei dem Sprecher paart. Da führt uns Sokrates' Parallelrede gleich in eine andere Sphäre der Betrachtung. Hier ist der Eros von vornherein die Leidenschaft, die den ganzen Menschen beherrscht und den nüchternen Verstand nicht aufkommen läßt. Aber die ursprüngliche Stimmung kann natürlich auch bei dieser Behandlung des Themas *ὡς μὴ ἐρῶντι πρὸ τοῦ ἐρῶντος δεῖ χαρίζεσθαι*, nicht aufkommen.

Die Rede beginnt mit der methodischen Vorbemerkung, man müsse bei jeder Überlegung vor allem das Wesen des Dinges sich klarmachen, das den Gegenstand der Überlegung bildet, und bestimmt deshalb dann sofort das Wesen des Eros. Zwei Treibfedern sind es, die unser Handeln bestimmen, die eine ist die in uns wurzelnde Begierde nach Lust, die andere das später von

uns angeeignete Streben nach dem Guten (237d). Dieses führt zur *σωφροσύνη*, die Herrschaft der Begierde zur Hybris. Diese Hybris hat verschiedene Arten; die unvernünftige Begierde, die sich auf den Genuß des schönen Leibes richtet, ist der Eros (238c). Es fragt sich nun, welcher Nutzen oder Schade dem *χαριζόμενος* erwächst (238d). Der Liebhaber denkt nur an die eigene Lust, und um sie zu befriedigen, sucht er den Geliebten abhängig und schwach zu erhalten, sieht also bei diesem nicht auf das Gute, sondern schädigt ihn geistig (— 239b), körperlich (— 239d) und in den äußeren Dingen (— 240a). Dabei gewährt er dem Geliebten nicht einmal Lust, wird ihm im Gegenteil widerwärtig (— 240e), *καὶ ἐρῶν μὲν βλαβερός τε καὶ ἀηδής, λήξας δὲ τοῦ ἔρωτος εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ἄπιστος.* Denn da ist er ein anderer geworden. Statt der *μανία* des Eros herrscht jetzt der *νοῦς* und die *σωφροσύνη*, und er flieht jetzt die Gemeinschaft, die er früher gesucht (— 241c).

Man hat als Parallele zu unserer Rede Xenophons Enkomion auf den psychischen Eros (Symp. 8) mit seiner Verwerfung der sinnlichen Leidenschaft herangezogen. Aber die Berührungen, die sich tatsächlich finden, sind mindestens zum Teil wohl durch die Benutzung Platos bei Xenophon zu erklären. Für das Verständnis der Phaidrosrede ist es jedenfalls viel wichtiger, an eine Schrift Platos zu denken, an den Gorgias[1]). Denn es kann doch kein Zufall sein, daß Plato wie dort von *ἡδύ* und *ἀγαθόν* als den beiden Zielpunkten menschlichen Strebens ausgeht und auf diesen beiden Begriffen auch die Disposition des Ganzen aufbaut[2]). Wenn der Liebhaber 239c gekennzeichnet wird als Mann, *ὃς ἡδὺ πρὸ ἀγαθοῦ ἠνάγκασται διώκειν*, so erinnert das formell ganz an Gorg. 465a *ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου.* Im Gorgias wird dies von den Schmeichelkünsten gesagt, z. B. der Putzkunst. Wenn nun an dieser unmittelbar darauf getadelt wird, daß sie die Menschen verführt, *ὥστε ποιεῖν ἀλλότριον κάλλος ἐφελκομένους τοῦ οἰκείου τοῦ διὰ τῆς γυμναστικῆς ἀμελεῖν* (465b), so ist es gewiß kein Zufall, wenn an der Stelle des Phaidros der Liebhaber sich einen Geliebten wünscht *πόνων μὲν ἀνδρείων* . .

---

[1]) So schon Räder S. 249.

[2]) Vgl. die eben gegebene Analyse und die Rekapitulation 241c *ἀναγκαῖον ἐνδοῦναι αὐτὸν . . . ἀηδεῖ, βλαβερῷ μὲν πρὸς οὐσίαν βλαβερῷ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἕξιν πολὺ δὲ βλαβερωτάτῳ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παίδευσιν.*

ἄπειρον, ἔμπειρον δὲ . . ἀνάνδρου διαίτης, ἀλλοτρίοις χρώμασι καὶ κόσμοις χήτει οἰκείων κοσμούμενον, und ebensowenig kann es zufällig sein, daß 240b ohne zwingenden Grund der Schmeichler erwähnt wird, der zwar schadet, aber wenigstens Lust bringt (*οἷον κόλακι, δεινῷ θηρίῳ καὶ βλάβῃ μεγάλῃ, ὅμως ἐπέμειξεν ἡ φύσις ἡδονήν τινα οὐκ ἄμουσον*[1]).

So erinnert uns Plato also hier bewußt an die Scheidung von *ἡδύ* und *ἀγαθόν*, auf der sich der Gorgias aufbaute. Zugleich aber gibt er uns deutlich zu erkennen, daß wir den Standpunkt unserer Rede nicht etwa als absolutgültigen zu betrachten haben. Mit voller Absicht stellt nämlich Plato dem unvernünftigen Lustbegehren nicht das Wissen entgegen, das nach dem Guten strebt, sondern die *δόξα*, vgl. 237d *ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου* 238b *ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία*, 237e *δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα.* Diese Stellen erinnern uns doch direkt an die *ὀρθὴ δόξα* des Menon und die auf dieser beruhende niedere Tugend des Menon und Phaidon (vgl. S. 325). Sie zeigen uns also, daß wir uns in dieser niederen Sphäre befinden, und es bedarf kaum der ausdrücklichen Erklärung des Sokrates (243c), daß eine Betrachtung des Eros, die nichts Höheres kennt als diese *δόξα*, eine banausische bleiben muß[2]).

Wie sollen wir also nach Platos Absicht die Rede auffassen? Zweifellos geht sie von sokratischen Gedanken aus, wie sie Plato selber im Gorgias geteilt hat; sie enthält gewiß auch Richtiges, aber die volle Wahrheit dürfen wir von einem Standpunkte nicht erwarten, dem die wahre philosophische Erkenntnis verschlossen ist[3]).

---

[1]) Auch wenn am Schluß gesagt wird, daß die Liebe des *ἐραστὴς οὐ μετ' εὐνοίας γίγνεται ἀλλὰ σιτίου τρόπον χάριν πλησμονῆς*, so erinnert das an Gorg. 496e, wo das Wesen der Begierde im Anschluß an die Mediziner als ein Streben nach *πλήρωσις* bezeichnet wird (*τὸ δὲ πίνειν πλήρωσίς τε τῆς ἐνδείας καὶ ἡδονή*). Ähnlich aber auch schon die Lysiasrede 233e *τοὺς προσαιτοῦντας καὶ τοὺς δεομένους πλησμονῆς*.

[2]) Wenn 237d die *δόξα* als *ἐπίκτητος* bezeichnet wird, so ist zu beachten, daß Phaid. 82b die niedere Tugend *ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης* zuteil wird, während nach 75e das *μανθάνειν* ein *οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν* ist.

[3]) Die Möglichkeit, daß Plato auch polemisch auf einen andern Sokratiker Bezug nimmt, etwa auf Antisthenes, würde ich nicht für ausgeschlossen halten. Aber sie käme nur sekundär in Betracht.

So ist die Palinodie, zu der das Daimonion Sokrates veranlaßt, nur zu berechtigt. Sie gibt uns das Bild des Eros, wie es Plato von der höheren Warte schaut, auf die ihn die Ideenlehre hinaufgeführt.

Sie klärt uns sofort über das *πρῶτον ψεῦδος* der ersten sokratischen Rede auf. Die Schädlichkeit des Eros war dort aus seinem Charakter als *μανία* abgeleitet. Aber dabei ist übersehen, daß es neben der schädlichen *μανία* auch eine göttliche gibt, die dem Menschen die höchsten Güter verleiht. Den verschiedenen Zweigen sinnlicher Leidenschaft, die dort p. 238 aufgezählt waren, lassen sich die prophetische, mystische, poetische *μανία* gegenüberstellen, und in diese Reihe der durch göttliche Einwirkung hervorgerufenen *μανίαι* gehört auch der Eros. Und es läßt sich zeigen, *ὡς ἐπ' εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία δίδοται* (245 b). Freilich läßt sich dieser Beweis nur geben, wenn man die Natur der Seele ganz erkannt hat.

Zunächst wird deshalb die Unsterblichkeit der Seele noch einmal begründet. Im Phaidon hatte Plato den Hauptbeweis so geführt, daß er zeigte, die Seele sei es, die überall Leben bringe, deshalb habe sie an der Idee des Lebens notwendig Anteil und sei damit von der des Todes ausgeschlossen (105). Ein Mangel dieses Beweises lag darin, daß Plato zwar sagt: *ψυχὴ ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν* (105 d), aber nicht, wie dieses Lebenspenden in dem Wesen der Seele begründet sei, ob es notwendig zu diesem gehöre. Deshalb greift Plato jetzt auf diesen Punkt zurück und erklärt ausdrücklich, gerade darin müsse das Wesen der Seele gesehen werden, daß sie Bewegung und Leben verleihe. Das könne sie aber nur, weil sie selbst das Bewegungsprinzip sei, als solches aber könne sie nur unsterblich gedacht werden (vgl. bes. *ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται. πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς* 245 e, und vorher *τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον παῦλαν ἔχον κινήσεως παῦλαν ἔχει ζωῆς*).

Die Seele ist es, die Bewegung und Leben bewirkt. So muß sie überall in der Welt vorhanden sein, wo Bewegung und Leben ist. Speziell verbindet sie sich auch mit dem irdischen Leibe. Wie es zu dieser Verbindung kommt, kann uns die Ein-

sicht in das Wesen der Seele lehren. Zwar dieses vollständig darzustellen, erfordert viele Mühe und übersteigt wohl die menschlichen Kräfte[1]; so mag denn ein εἰκάζειν genügen. Die Seele vereinigt in sich verschiedene Kräfte und gleicht einem beflügelten Gespann, wo der Wagenlenker zwei unter sich ungleiche Rosse lenkt. Bei den Göttern freilich sind Roß und Lenker gleich gut, der Unterschied also kaum spürbar, und sie vermögen darum droben in der Höhe in ewiger Ordnung ihren Weg zu durchmessen. Die andern Seelen aber verlieren leicht ihre Flügel und werden durch die Rosse hinabgezogen zu irdischen Leibern, mit denen sie sich zu sterblichen[2]) Wesen verbinden (— 246d)[3]).

---

[1]) 246a. Konnte sich Plato wohl so ausdrücken, wenn er bereits in der Politeia die Dreiteilung der Seele genau begründet hatte?

[2]) Daß das aus Seele und Leib zusammengesetzte Lebewesen notwendig sterblich ist, darf Plato voraussetzen, weil im Phaidon 78c die Auflösbarkeit jedes σύνθετον erwiesen ist.

[3]) Während der Korrektur lese ich v. Arnims gegen Barwicks Ansatz des Phaidros gerichtete Polemik, Ztschr. f. d. österr. Gymn. LXIV. Hier finden wir p. 98 die programmatischen Sätze: „Als Platon seine Schule gründete und als Lehrer der Philosophie auftrat, da, dürfen wir zuversichtlich glauben, sah er die Grundlinien seiner Weltanschauung bereits klar und deutlich vor sich . . Die Einheit von Platons Lehre in diesem Sinne müssen wir gegen die Entwicklungstheoretiker soweit es möglich ist ist zu verteidigen suchen, damit er nicht als ein leichtfertiger und gewissenloser Lehrer erscheine usw.“ Eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dieser Anschauung wäre hier natürlich zwecklos, und hoffentlich wird ja diese Methode, für die nicht die Interpretation, sondern die Harmonistik an erster Stelle steht, ebensowenig Anklang finden wie ihre Voraussetzung, für die z. B. Kant beim Antritt seiner akademischen Laufbahn ein ziemlich leichtsinniger und gewissenloser Bursche war. Praktisch wird sich wohl doch vielfach mit v. Arnim eine Verständigung erreichen lassen, und wenn er die Argumente, mit denen Barwick die Dreiteilung der Seele für Gorgias und Phaidon zu erweisen sucht, ablehnt, befinde ich mich ganz mit ihm im Einklang (S. 156. 7 und 234). Dagegen führt die rein harmonistische Tendenz dazu, daß er in dem Abschnitt über den Phaidrosmythos S. 113ff., obwohl er dort viel Richtiges bringt, gerade den wichtigsten Punkt nicht berührt. Während nämlich im Phaidon die niederen Triebe erst aus dem Zusammensein mit dem Leibe erwachsen und dementsprechend im Staate und im Timaios θυμός und ἐπιθυμητικόν erst vom leiblichen Dasein an datieren, werden im Phaidros die Seelen schon vor der πρώτη γένεσις, ja auch die Götterseelen unter dem Bilde des Gespannes dargestellt (246a), also als mehrteilig gedacht, und der Leser wird mit nichts darauf hingewiesen, daß er an eine andre Teilung zu denken habe als an die, die der Seele auch im Erdendasein anhaftet. Man kann das auch nicht einfach als mythischen Zug ansprechen. Denn für Plato lag hier wirklich ein Problem vor

Wenn Plato im Anschluß hieran schildert, wie von den zwölf Göttern die Hestia allein unbewegt bleibt, während die andern im Gefolge des Zeus in geregelten Bahnen sich bewegen, so hat schon Böckh darauf hingewiesen, daß Plato hier an Philolaos' Weltbild mit den zehn Weltkörpern, die sich zwischen Zentralfeuer und dem äußersten Feuerkreis, dem Olympos, bewegen, an-

---

die Frage, wie die Seele zur Verbindung mit dem Leibe ursprünglich gekommen ist. Man kommt deshalb um die Annahme kaum herum, daß Plato im Anfangsstadium seiner neuen Psychologie die Dreigliederung auch auf die vorleibliche Existenz ausgedehnt hat.

Wie er diese Anschauung mit der des Phaidon innerlich ausgeglichen hat, läßt sich nicht sagen. Sicher ist, daß im Phaidon, wo er die Unvergänglichkeit der Seele aus ihrem immateriellen, nicht zusammengesetzten Wesen beweist, dieses Problem für ihn noch nicht existiert (vgl. S. 232[1]). Sicher ist andrerseits, daß im zehnten Buche des Staates Plato ausdrücklich (611 b) die Beweise des Phaidon dadurch ergänzt, daß er den aus der Dreiteilung der Seele zu entnehmenden Einwand widerlegt. Hier hat sich v. Arnim durch seine Harmonistik sehr irreführen lassen. Man muß doch bedenken, daß der ganze Staat die Dreiteilung der Psychologie vorträgt, daß gerade noch im neunten Buche er auf diese zurückgreift (580d *ἐπειδὴ ὥσπερ πόλις διῄρηται κατὰ τρία εἴδη, οὕτω καὶ ψυχὴ ἑνὸς ἑκάστου τριχῇ κτλ.*) und ganz am Schluß dort die Seele als ein *σύνθετον* aus drei *ἰδέαι* schildert, in dem gleichsam einem Menschen ein Löwe und ein vielköpfiges Tier angewachsen sind. Wenn nun nach dem Exkurs über die Dichter p. 611b Plato vor dem Abschluß des ganzen Werkes die Unsterblichkeitsfrage aufnimmt und das Bedenken entwickelt: *οὐ ῥᾴδιον ἀίδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή*, so zeigen doch die letzten Worte wirklich deutlich genug, daß Plato auf das Bild des neunten Buches zurückweist, und ein Unbefangener wird schwerlich als Platos Ansicht herauslesen, „daß die vollkommene Seele die *καλλίστη σύνθεσις* besitzt“ (v. Arnim S. 123). Er wird vielmehr an den Beweis Phaidon 78a denken, daß nur das *ἀσύνθετον* unvergänglich ist, und daß Plato diesen Beweis gegen einen Einwand sichern will, das sieht er deutlich, wenn er das Folgende liest: *Ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἂν κτλ.* Plato widerlegt dann den aus der *σύνθεσις* genommenen Einwand, indem er die Seele mit Glaukos vergleicht, der seine wahre Natur verloren hat, da sein alter Gliederbau entstellt ist und Muscheln, Tang und Gestein ihm angewachsen sind. v. Arnim legt hier viel Wert auf die Worte 611d *τὰ παλαιὰ τοῦ σώματος μέρη* und möchte daraus folgern, daß Plato auch für die ursprüngliche Natur der Seele Teile voraussetzt. Aber daß es Plato nur auf das Anwachsen der fremden Teile ankommt, zeigt er doch sofort 611e deutlich, wenn er nur diesen Zug wiederholt: „Man muß die Seele in ihrem gottverwandten Wesen betrachten, wie sie ist *περικρουσθεῖσα πέτρας τε καὶ ὄστρεα ἃ νῦν αὐτῇ, ἅτε γῆν ἑστιωμένῃ, γεηρὰ καὶ πετρώδη πολλὰ καὶ ἄγρια περιπέφυκεν.*“

Und wenn nun bei Plato folgt: *καὶ τότ' ἄν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ*

knüpft[1]). Tatsächlich ist das Zitat kaum zu verkennen, wenn Plato sagt (247a): *μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη* und wir über Philolaos bei Aetios den Bericht lesen: *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον* (32A 16 cf. B 7. Diels)[2]). Andrerseits handelt es sich dabei aber nur um eine äußere Anknüpfung. Denn nach dem Zusammenhang kann Plato selber bei seiner Hestia wohl nur die Erde meinen, die er sich mit der gewöhnlichen Anschauung als Mittelpunkt des Weltalls denkt. Die Sache liegt ganz wie beim My-

---

φύσιν εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδὴς εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως · νῦν δὲ τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἴδη, ὡς ἐγῷμαι, ἐπιεικῶς αὐτῆς διεληλύθαμεν, so verschließt man sich doch wirklich den Sinn den ganzen Abschnittes, wenn man bei *εἴδη* an die Charaktertypen denkt, die im achten und neunten Buche entwickelt sind (v. Arnim S. 124), statt an die Frage, die für die ganze Auffassung der Menschenseele im Staate grundlegend ist: *εἴτε ἔχει τὰ τρία εἴδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή* (435c, vgl *εἴδη* 435e 437c 439e 440e 572a 581e 590c 595b). Und wenn wirklich über das *εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής* ein Zweifel sein könnte (nach v. Arnim läßt Plato dahingestellt, „ob es auch unter den vollkommenen Seelen Artunterschiede gibt“!), so braucht man doch nur Phaidros 270d zu lesen, wo das erste psychologische Problem ist, ob *ἁπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστιν οὗ πέρι βουλησόμεθα εἶναι τεχνικοί*. „Ich habe hier im Staate die Seele als ein *πολυειδές* geschildert; aber das betrifft nur ihr Erdendasein, nicht ihre wahre Natur. Wenn man die betrachtet, wird man sehen, daß sie kein solches *σύνθετον* ist, daß also die Beweise des Phaidon bestehen bleiben“.

Daß nach diesen Erörterungen der Mythos des Phaidros unmöglich war, scheint mir selbstverständlich. Nur die Folge Phaidon Phaidros Rep. X ist denkbar.

[1]) Böckh, Philolaos des Pythagoreers Lehren, Berlin 1819, S. 105. Gegen seine Auffassung, als sei auch im Phaidros Hestia das Zentralfeuer, vgl. Susemihl, Genet. Entw. der plat. Philosophie I, S. 235 u. a.

[2]) Vgl. auch 45 B 37 (anonyme Pythagoreer). Wenn in dem Exzerpt des Aetios es heißt: *περὶ δὲ τοῦτο* (sc. *τὸ μέσον*) *δέκα σώματα θεῖα χορεύειν*, so erinnert daran der *θεῖος χορός* bei Plato 247a. Auch daß dieser erklärt: *τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη*, ist wohl kein Zufall. Wir haben *τάξις* schon als Terminus der Pythagoreer kennen gelernt (S. 154), und in dem Exzerpt des Aetios kommt es mehrfach technisch vor. Wenn Plato den einzelnen Göttern die Menschentypen zuweist, so waren solche Zuweisungen an die Götter offenbar bei Philolaos sehr beliebt (vgl. A 14 *παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εὑρήσομεν ἄλλας γωνίας ἄλλοις θεοῖς ἀνακειμένας, ὥσπερ καὶ ὁ Φιλόλαος πεποίηκε κτλ.*) — Phaidros 250c *ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν* spielt natürlich auf Philolaos' auch Gorg. 493a benützte Gleichung *σῶμα — σῆμα* (B 14 Diels) an.

thos des Phaidon. Dort erklärt Plato 109a ausdrücklich, die Erde befinde sich in der Mitte der Welt und habe diesen Platz kraft ihres eigenen Gleichgewichts: *ἰσόρροπον γὰρ πρᾶγμα ὁμοίου τινὸς ἐν μέσῳ τεθὲν οὐχ ἕξει μᾶλλον οὐδ' ἧττον οὐδαμόσε κλιθῆναι, ὁμοίως δ' ἔχον ἀκλινὲς μενεῖ.* Das ist nicht Philolaos' Anschauung, sondern die des Parmenides, vgl. 18 A 44 Diels: *Παρμενίδης Δημόκριτος διὰ τὸ πανταχόθεν ἴσον ἀφεστῶσαν μένειν* (sc. *τὴν γῆν*) *ἐπὶ τῆς ἰσορροπίας, οὐκ ἔχουσαν αἰτίαν δι' ἣν δεῦρο μᾶλλον ἢ ἐκεῖσε ῥέψειεν ἄν· διὰ τοῦτο μόνον μὲν κραδαίνεσθαι μὴ κινεῖσθαι δέ*[1]), und auch von Parmenides hören wir ausdrücklich, daß er diesen Mittelpunkt des Weltalls *Ἑστία* genannt habe (vgl. Anatol. p. 30 Heib., den Diels an derselben Stelle anführt). Aber zu der dem Mythos als Grundlage dienenden Vorstellung, daß die wahre Oberfläche der Erde erst da ist, wo die Atmosphäre zu Ende ist und der Äther beginnt, und daß dort Steine, Pflanzen, Tiere, Menschen analog den irdischen, nur unendlich viel schöner existieren, hat ihm die Anregung wieder Philolaos gegeben (vgl. 110a — 111b, z. B. 110c *καὶ ἔτι πλειόνων καὶ καλλιόνων ἢ ὅσα ἡμεῖς ἑωράκαμεν* — Phil. A 20 *τῶν Πυθαγορείων τινὲς μέν, ὧν ἐστι Φιλόλαος, γεώδη φαίνεσθαι τὴν σελήνην διὰ τὸ περιοικεῖσθαι αὐτὴν καθάπερ τὴν παρ' ἡμῖν γῆν ζῴοις καὶ φυτοῖς μείζοσι καὶ καλλίοσιν*)[2]).

Es scheint mir nicht unwichtig, daß Plato in den mythischen Konzeptionen beider Dialoge mit demselben Material arbeitet. Denn dadurch gewinnt noch ein Zug an Bedeutung. Im Phaidon 109e sagt Plato: *εἴ τις αὐτοῦ (τοῦ ἀέρος) ἐπ' ἄκρα ἔλθοι ἢ πτηνὸς γενόμενος ἀνάπτοιτο, κατιδεῖν ἂν ἀνακύψαντα, ὥσπερ ἐνθάδε οἱ ἐκ τῆς θαλάττης ἰχθύες ἀνακύπτοντες ὁρῶσι τὰ ἐνθάδε, οὕτως ἄν τινα καὶ τὰ ἐκεῖ κατιδεῖν, καὶ εἰ ἡ φύσις ἱκανὴ εἴη ἀνασχέσθαι θεωροῦσα, γνῶναι ἂν ὅτι ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀληθῶς οὐρανὸς καὶ τὸ ἀληθινὸν φῶς καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς γῆ.* Mutet es nicht geradezu wie eine Fortsetzung dieser Konzeption an, wenn Plato im Phaidros uns schildert, wie die Seele kraft ihrer Schwingen aus dem Bereiche des Himmels, wo es auch schon viel Herrliches zu schauen gibt (247a), sogar bis zum *ὑπερουράνιος τόπος* zu ge-

---

[1]) Parmenides folgt selbt Anaximander cf. Aristot. de caelo 295b 12.

[2]) Natürlich müssen wir auch mit der Möglichkeit rechnen, daß Plato an einen anderen Pythagoreer anknüpft, der die Erde als Mittelpunkt der Welt festhielt.

langen oder doch wenigstens ihr Haupt dorthin emporzurecken vermag, wenn er erzählt, wie die Seele, die kräftig genug ist Gott zu folgen, dort das Gefilde der Wahrheit schaut, dort allein erkennt, was Wahrheit ist[1]? Soviel ist jedenfalls sicher: Vom Mythos des Phaidon führt ohne weiteres eine psychologische Assoziation hinüber zu dem des Phaidros, während man das Umgekehrte schwerlich behaupten kann[2]).

Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ᾽ ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε — τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα — ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία . . . τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. Es ist merkwürdig, wie hartnäckig und verhängnisvoll diese Stelle in neuerer Zeit mißverstanden wird. „Wenn noch kein Dichter jenen Raum besungen hat“, so folgert man, „so geschieht es hier zum ersten Male, gibt Plato hier zum ersten Male eine Schilderung der Ideen.“ Aber dabei vergißt man vollkommen das *οὔτε ποτὲ ὑμνήσει* und das *κατ᾽ ἀξίαν*. „Den überhimmlischen Ort kann kein Irdischer würdig preisen, das hat noch keiner vermocht und wird auch nie einer vermögen[3]). Trotzdem muß man versuchen, wenigstens die schlichte Wahrheit über ihn auszusagen.“ Kann man wirklich aus dieser Stelle folgern, daß der Phaidros die erste Schrift über die Ideenlehre ist? Und sind etwa die dialektischen Ausführungen des Phaidon ein *ἄξιος ὕμνος* im Sinne unserer Stelle, sodaß seine Abfassung vor dem Phaidros ausgeschlossen wäre? Auch im Phaidros will Plato doch keinen Hymnos geben, nur die schlichte Wahrheit, und was er

---

[1]) Von einzelnen Ausdrücken der Phaidonstelle. die wiederkehren, erwähne ich außer dem ständigen *πτηνός* noch 247 a *ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἁψῖδα πορεύονται* 247 d *καθορᾷ μὲν . . καθορᾷ δέ* 248 a *ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλήν* (vgl. *ἀνακύπτοντες*) 248 c *ἥτις ἂν ψυχὴ . . κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶν . . . ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ* 249 c *ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως* 249 d *ὅταν πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι κτλ.*

[2]) An den Mythos des Phaidon erinnert auch Phaidros 256 d: *εἰς γὰρ σκότον καὶ τὴν ὑπὸ γῆς πορείαν οὐ νόμος ἐστὶν ἔτι ἐλθεῖν τοῖς κατηργμένοις ἤδη τῆς ὑπουρανίου πορείας.* Philolaos bezeichnete den *οὐρανός*, den er allerdings auf den Raum unter dem Monde beschränkte, als den Raum, *ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως* (A 16 Diels).

[3]) Man vergleiche Wendungen wie *τοῦ λέγειν ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἧφθαι οὔτ᾽ ἔστιν οὔτε μή ποτε ὕστερον γένηται* 260 e.

über den *ὑπερουράνιος τόπος* sagt — daß mit diesem weiter nichts gemeint ist als der Bereich des Immateriellen, jenseits der sinnlichen Erkenntnis Liegenden, darüber kann kein Leser des Phaidon im Zweifel sein[1] —, das bringt vielleicht eine genauere Präzisierung, sofern bei dem Ansichseienden der Gegensatz zum Werden, die absolute Geltung im Unterschied von dem Wechsel der Qualitäten in den sinnlichen Erscheinungen stärker hervorgehoben wird, aber es geht tatsächlich über die Grundanschauung des Phaidon nicht hinaus.

Die ganze Stelle hat im Organismus der Rede auch nur vorbereitende Bedeutung. Sie stellt durch eine Rekapitulation jener Grundanschauung die Voraussetzungen fest für das Neue, was nun kommt, die Lehre vom Eros. Auch p. 248. 9 werden wir zunächst noch an etwas Bekanntes erinnert, an die Anamnesislehre. Was den Menschen über die Tiere erhebt, ist die Fähigkeit, von der Fülle der sinnlichen Eindrücke fortzuschreiten zur begrifflichen Erkenntnis, *συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον. τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ* (249c). Aber was ist es denn, was zuerst diese Anamnesis anregt, was den ersten Antrieb zum Forschen und zur Erkenntnis gibt? Das ist der Eros, die leidenschaftliche Erregung, die den Menschen erfaßt, wenn der Anblick irdischer Schönheit die Erinnerung an die absolute in ihm entzündet und die Sehnsucht nach dem überhimmlischen Orte wachruft, sodaß er das Sinnliche alles gering achtet und bei den Diesseitsmenschen in den Ruf des *μανικός* kommt. Gerade der Anblick der Schönheit vermag diese Wirkung zu üben, weil bei ihr die Idee im Sinnlichen den reinsten Abglanz hat, und hat sie erst einmal die Anregung gegeben, *οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν* (Menon 81d).

---

[1]) Vgl. etwa Phaidr. 247d *ἅτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη καὶ ἁπάσης ψυχῆς ὅσῃ ἂν μέλῃ τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται* Phaidon 84a (von der Seele des Philosophen) *ἑπομένη τῷ λογισμῷ καὶ ἀεὶ ἐν τούτῳ οὖσα, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη κτλ.* Diese Stelle kann uns zugleich als Beleg dafür dienen, daß der „überhimmlische Ort" rein mythisch gemeint ist — wenn ein solcher Beleg nötig wäre. Ein Unterschied in der Auffassung der Ideen ist zwischen Phaidon und Phaidros nicht vorhanden.

Wie nun der Anblick der Schönheit wirkt, wie er teils sinnliche Triebe erregt, teils aber auch im Intellekte die Erinnerung an das wahrhaft Schöne weckt und damit der Seele die Flügel gibt, auf denen sie sich zum übersinnlichen Orte emporschwingt, das kann jetzt Plato anschaulich schildern, da er durch die Psychologie und Ideenlehre sich die Grundlage geschaffen hat. Jetzt kann er auch für die gewaltige Erschütterung, die im menschlichen Wesen die Liebe hervorruft, *τὴν αἰτίαν ἀποδιδόναι* (252 c), die wissenschaftliche Erklärung geben, und er verfehlt nicht, durch wörtliche Anklänge an die erste Rede deutlich zu machen, daß man auf dieser Stufe der Erkenntnis zu einer ganz anderen Wertung des für den nüchternen Verstand einfach unsinnigen Verhaltens gelangt (— 252 c)[1]).

Viel wichtiger ist aber die Korrektur der ersten Rede, die dann folgt. Dort hatten wir gehört, wie der Liebhaber den Geliebten möglichst schädigt, um ihn in Abhängigkeit zu halten. Das war die banausische Anschauung, die nur an den sinnlichen Genuß denkt. Jetzt sehen wir, daß die Liebe deshalb so mächtig ist, weil dieses bestimmte Individuum, der *ἐρώμενος*, den Menschen an ein Idealbild erinnert, das er einst geschaut hat. Dieses Idealbild ist je nach den Naturen — je nach dem Gotte, dem man einst gefolgt ist — verschieden. Jedenfalls aber wirkt die Erinnerung so mächtig, daß der Liebende dieses Idealbild nicht nur selber in sich zu verwirklichen sucht, sondern auch in dem Geliebten, der in ihm die Erinnerung wachgerufen hat, den er als wesensverwandt empfindet (252 c — 253 c). Da bleibt für den *φθονερὸς ἐραστής*, vor dem die erste Rede, die keinen *ἐλεύθερος ἔρως* kannte, warnte (243 c, 241 c), kein Platz: *οὐ φθόνῳ οὐδ' ἀνελευθέρῳ δυσμενείᾳ χρώμενοι πρὸς τὰ παιδικά, ἀλλ' εἰς ὁμοιότητα αὐτοῖς καὶ τῷ θεῷ ὃν ἂν τιμῶσι πᾶσαν*

---

[1]) 240 c *οὐθ' ἡμέρας οὔτε νυκτὸς ἑκὼν ἀπολείπεται, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης τε καὶ οἴστρου ἐλαύνεται* — 251 schildert Plato erst die Wirkungen, die die Schönheit beim Liebenden auslöst, und fährt fort: *ὥστε πᾶσα κεντουμένη κύκλῳ ἡ ψυχὴ οἰστρᾷ καὶ ἐμμανὴς οὖσα οὔτε νυκτὸς δύναται καθεύδειν οὔτε μεθ' ἡμέραν οὗ ἂν ᾖ μένειν.. ὅθεν δὴ ἐκοῦσα εἶναι οὐκ ἀπολείπεται.* 240 a *τὸ αὐτοῦ γλυκὺ ὡς πλεῖστον χρόνον καρποῦσθαι ἐπιθυμῶν* — 251 extr. *ἡδονὴν δ' αὖ ταύτην γλυκυτάτην ἐν τῷ παρόντι καρποῦται.* 239 e heißt es von dem Verhalten des Liebhabers gegenüber dem Geliebten: *πατρὸς καὶ μητρὸς καὶ συγγενῶν καὶ φίλων στέρεσθαι ἂν αὐτὸν δέξαιτο, ...ἀνάγκη ἐραστὴν παιδικοῖς φθονεῖν μὲν οὐσίαν κεκτημένοις ἀπολλυμένης δὲ χαίρειν* — 252 a vom Liebhaber selber: *μητέρων τε καὶ ἀδελφῶν καὶ ἑταίρων πάντων λέλησται καὶ οὐσίας δι' ἀμέλειαν ἀπολλυμένης παρ' οὐδὲν τίθεται* u. a.

πάντως ὅτι μάλιστα πειρώμενοι ἄγειν οὕτω ποιοῦσι. Nicht schädlich ist diese Leidenschaft, sondern *καλή τε καὶ εὐδαιμονική* (253c).

Für den Banausenstandpunkt der ersten Rede war die Liebe das Streben nach sinnlichem Genuß, und der genußgierige Liebhaber mußte dem Geliebten widerwärtig erscheinen (240b—e). Wie ganz anders gestaltet sich das Bild von der höheren Warte! Gewiß gewahrt man auch da, wie das ungebärdige Roß der Seele beim Anblick des schönen Knaben in die höchste Erregung gerät und zum sinnlichen Genusse drängt. Aber neben ihm steht der Wagenlenker der Seele, der *νοῦς*, und er erinnert sich an die göttliche Schönheit, sieht auch in ihrem irdischen Abbild ein Götterbild, und wenn die Seele recht beschaffen ist, der *νοῦς* die Herrschaft hat, wird der Liebhaber den Geliebten als etwas Heiliges ansehen, dem er nur in Ehrfurcht und Scheu sich nahen darf (254 extr.). Der Geliebte aber, der ja kein zufällig gewähltes Objekt sinnlicher Lust, sondern *φύσει φίλος τῷ θεραπεύοντι* ist (255a), kann für diese *εὔνοια* nicht unempfänglich bleiben[1]). Das Gerede der Leute kümmert ihn nicht, und je mehr er mit dem Liebenden in Verkehr tritt, desto mehr fällt ein Abglanz der Schönheit, die er auf diesen ausgestrahlt hat, wie aus einem Spiegel auf ihn selbst zurück und entzündet in ihm selber — nicht die *φιλία*, wie man meist sagt, sondern ein Abbild des Eros, die Gegenliebe, und selbst die Sinnlichkeit wird bei ihm, wenn auch schwächer als beim Liebhaber, erregt (—256a).

Kann da noch davon die Rede sein, daß der Liebhaber dem Geliebten *ἀηδής* wäre? Aber auch die Befürchtung, daß mit dem Aufhören der Leidenschaft die Gemeinschaft der beiden aufhören werde, ist jetzt verschwunden. Denn diese *μανία* erschöpft sich eben nicht im sinnlichen Genuß. Im Gegenteil, die höchste Form der Liebe, die freilich nur bei den philosophischen Seelen auftritt, überwindet die Sinnlichkeit und befreit gerade die rein geistigen Regungen. Beiden wachsen jetzt die Schwingen, die sie zum Olymp emporheben, *οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπῳ* (256b). Aber selbst wenn

1) 255a *ἐγγύθεν ἡ εὔνοια γιγνομένη τοῦ ἐρῶντος ἐκπλήττει τὸν ἐρώμενον διαισθανόμενον ὅτι οὐδ' οἱ σύμπαντες ἄλλοι φίλοι τε καὶ οἰκεῖοι μοῖραν φιλίας οὐδεμίαν παρέχονται πρὸς τὸν ἔνθεον φίλον* ist die Antwort auf den Abschluß der ersten Rede: *χρή, ὦ παῖ, . . εἰδέναι τὴν ἐραστοῦ φιλίαν ὅτι οὐ μετ' εὐνοίας γίγνεται, ἀλλὰ σιτίου τρόπον χάριν πλησμονῆς.*

die Liebenden nicht dem *νοῦς* allein folgen und unphilosophisch leben, kann der Eros segensreich wirken. Wenn nämlich der Leitstern für sie die *φιλοτιμία* des besseren Seelenrosses ist, so wird es wohl gelegentlich zum Durchbruch der Sinnenlust kommen, aber doch gilt vom Liebhaber nicht der Satz der ersten Rede: *λήξας τοῦ ἔρωτος εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ἄπιστος, εἰς ὃν πολλὰ καὶ μετὰ πολλῶν ὅρκων τε καὶ δεήσεων ὑπισχνούμενος μόγις κατεῖχε τήν γ' ἐν τῷ τότε συνουσίαν* (240e), vielmehr bleiben auch hier die Liebenden dauernd einander freund, *πίστεις τὰς μεγίστας ἡγουμένω ἀλλήλοιν δεδωκέναι τε καὶ δεδέχθαι, ἃς οὐ θεμιτὸν εἶναι λύσαντας εἰς ἔχθραν ποτὲ ἐλθεῖν* (256d). Auch sie spüren etwas davon, daß der Eros es ist, der die Glückseligkeit gibt im Diesseits wie für das Jenseits.

Im zweiten Teile des Dialoges kommt Plato 264e auf seine beiden Reden zurück und sagt uns ausdrücklich, was wir aus ihnen formell lernen können. An dem Einzelfall der *ἐρωτικὴ μανία* haben sie gezeigt, wie man von den vielen Einzelbeobachtungen kraft der Anamnesis zu der Intuition der einen Idee gelangen und wie man dann den allgemeinen Begriff, der dieser Idee entspricht, wieder in seine Unterabteilungen zerlegen kann. Das Redenpaar ist also ein Einzelbeispiel für das dialektische Verfahren mit seinen beiden Zweigen, der *συναγωγή* und *διαίρεσις*. Die erste Rede sah dabei in der *μανία* nur eine Krankheitserscheinung, die zweite eine göttliche Veränderung der menschlichen Natur. Beide Betrachtungsarten muß man zusammennehmen, um ein allseitiges Bild zu erhalten, und p. 263 hebt Plato hervor, wie bei Streitfragen gerade der Wissende die einseitige Betrachtung dazu benutzen kann, um seine Anschauung dem Hörer zu suggerieren und ihn dadurch irrezuleiten. Aber das gilt in vollem Sinne doch nur von der ersten Rede. Sie hält sich bewußt an die Auffassung der Liebe als der rein sinnlichen Leidenschaft. Die zweite Rede hebt im Gegensatz dazu die *θεία ἐξαλλαγή* hervor, ist aber nicht so einseitig, das sinnliche Moment zu ignorieren. Wir dürfen die Schattenseiten der Liebe, wie sie die erste Rede schildert, nicht vergessen, wenn wir ein vollständiges Bild erhalten wollen; aber im ganzen liegt die Sache doch so, daß diese in der zweiten Rede nur deshalb verschwinden, weil auf dem höheren Standpunkte die Lichtseiten viel mehr den Blick auf sich ziehen. Über das Wesen des Eros gibt uns jedenfalls die zweite Rede die Aufklärung.

Sie vermag das, weil hier nicht mehr der Sokratiker des Gorgias das Wort führt, sondern der Plato, der bei sich selber die leidenschaftliche Sehnsucht nach dem übersinnlichen Ort gespürt, der die Ideen geschaut hat. Damit hat er den Standpunkt überwunden, wo er sich an die *ὀρθαὶ δοξαι* halten (vgl. S. 328), sich mit der *δοξαστὴ τροφή* begnügen mußte (248b) [1]), und gar eine Anschauung, die bei den Mahnungen zur *σωφροσύνη* mit dem Hinweis auf äußerliche Schädigungen, die der Eros bringt, operiert, rückt jetzt von selber auf eine Stufe mit den Anschauungen der Menge und der Tugend, die schon der Phaidon (p. 68 vgl. S. 324.5) als banausisch abgetan hatte (*ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρῶντος οἰκειότης, σωφροσύνῃ θνητῇ κεκραμένη, θνητά τε καὶ φειδωλὰ οἰκονομοῦσα, ἀνελευθερίαν ὑπὸ πλήθους ἐπαινουμένην ὡς ἀρετὴν τῇ φίλῃ ψυχῇ ἐντεκοῦσα ἐννέα χιλιάδας ἐτῶν περὶ γῆν κυλινδουμένην αὐτὴν καὶ ὑπὸ γῆς ἄνουν παρέξει* (256e).

Die zweite Rede hat zur Voraussetzung die Lehre vom Ansichseienden und von der Anamnesis, wie sie im Menon und Phaidon entwickelt ist. Das Neue, das sie bringt, ist die Auffassung des Eros. Im Menon hatte Plato gezeigt, wie die sokratische Methode die Anamnesis benutzt, um zur wissenschaftlichen Erkenntnis zu führen. Aber inzwischen hat Plato die Erfahrung gemacht, daß noch ein Moment hinzukommen muß, ohne das alle wissenschaftliche Methode fruchtlos bleibt. Das ist der Trieb nach der Erkenntnis, die Sehnsucht, über das Sinnliche hinauszukommen. Dieser Trieb ist es, der die Anamnesis fruchtbar gestaltet. Es ist der Eros. Ganz neu ist natürlich auch die Wertung der Schönheit, die Plato lange unter dem Drucke der rein ethischen sokratischen Betrachtung aus den Augen verloren hatte, die aber nun, wo sie ihm plötzlich wieder zum Bewußtsein kommt, um so mächtiger hervordrängt und die Vermittlung zwischen Sinnlichem und Immateriellem übernimmt. Neu und unsokratisch ist auch das irrationale Element, das damit in die geistige Entwicklung des Menschen, in den Erkenntnisprozeß hereinkommt. Im Menon und Ion hatte Plato Aischines' Gedanken, daß Sokrates' sittliche Einwirkung durch den Eros auf einer *θεία μοῖρα* beruht habe (fr. 11D., vgl. S. 182 ff.), spöttisch abgewiesen und eine *θεῖα μοῖρα* nur bei der niederen Tugend

---

[1]) *ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ἀπέρχονται καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται* vgl. Phaid. 84b *τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη.*

anerkennen wollen. Jetzt gilt es ihm als ausgemacht, daß der Eros, der uns und die andern, auf die wir einwirken, zu Erkenntnis und Glückseligkeit führt, ein irrationales Element ist, das *θείᾳ μοίρᾳ* (244ac) uns zu Teil wird. Daß freilich Sokrates' ganzes Wesen damit erklärt werden kann, das räumt er nicht ein. Es ist nicht der wahre Sokrates; drum müssen des Acheloos Töchter, die Nymphen, aus ihm sprechen und eine *θεία ἐξαλλαγή* bei ihm hervorrufen. Aber Plato selber jedenfalls hat diese *θεία μοῖρα* bei sich empfunden und erkennt sie grundsätzlich in ihrer Bedeutung an[1]).

Wie sollen wir uns diesen Wandel in Platos Anschauungen erklären? Mitgewirkt hat gewiß die neue Psychologie, die mit der Alleinherrschaft des Intellekts brach. Aber der einzige, der Hauptgrund, ist sie gewiß nicht gewesen. Wenn man die zweite Rede des Sokrates liest, die Schilderung, wie gewaltig den Menschen der Anblick des Schönen packt, wie damit die vita nuova für ihn beginnt, wie sich allmählich zwischen Liebhaber und Geliebten das geistige Band festschlingt und die anfangs so mächtige Sinnlichkeit überwunden wird, so kann man sich schwer des Eindrucks erwehren, daß es ganz persönliche Erlebnisse sind, die Plato hier bekennt, und die so mächtig auf ihn eingewirkt haben, daß er ihnen typische Bedeutung geben möchte. Damit rühren wir an einen Punkt persönlicher Entwicklung, wo es vermessen wäre, wollte man sich einbilden, man könne *τὴν αἰτίαν ἀποδιδόναι*. Und selbst ein *εἰκός* möchte ich kaum in Anspruch nehmen, wenn ich den subjektiven Eindruck äußere, daß eine Stelle besondere Beachtung verdient. Wenn Plato 252e sagt: *οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς δῖόν τινα εἶναι εἶναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν ὑφ' αὐτῶν ἐρώμενον· σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφός τε καὶ ἡγεμονικὸς*[2]) *τὴν φύσιν, καὶ ὅταν αὐτὸν εὑρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιοῦσιν ὅπως τοιοῦτος ἔσται*, ist es da ganz un-

[1]) Schon im ersten Teile finden sich mehrfach Ausdrücke, die an Aischines oder an den Ion erinnern, z. B. 235c *λείπεται δὴ οἶμαι ἐξ ἀλλοτρίων ποθὲν ναμάτων διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρῶσθαί με δίκην ἀγγείου.* Wichtiger aber ist die Stelle aus Sokrates' Hauptrede 253a. Bei Aischines hatte Sokrates seinen durch den Eros hervorgerufenen *ἐνθουσιασμός*, kraft dessen er sittlich auf Alkibiades einwirkt, mit dem der Bakchantinnen verglichen, die, *ὅθεν οἱ ἄλλοι ἐκ τῶν φρεάτων οὐδὲ ὕδωρ δύνανται ὑδρεύεσθαι, ἐκεῖναι μέλι καὶ γάλα ἀρύονται* (fr. 11cD). Welches der Quell ist, aus dem sie schöpfen, ist dabei nicht klar. Plato denkt an die Ideenwelt, die die Liebenden unter Zeus' Führung geschaut, und sagt *κἂν ἐκ Διὸς ἀρύτωσιν ὥσπερ αἱ Βάκχαι, ἐπὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου ψυχὴν ἐπαντλοῦντες ποιοῦσιν ὡς δυνατὸν ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ.*

[2]) Über diese Zusammenstellung vgl. S. 223.

erlaubt, an das Bekenntnis *ὦ ἐμὸν ἐκμήνας θυμὸν ἔρωτι Δίων* zu denken[1])? *Καὶ τὰ μὲν ἄλλα παιδιᾷ πεπαίσθω,* soviel aber scheint mir sicher, daß die ganze Art, wie Plato hier vom Eros redet, wie er insbesondere die Glut der sinnlichen Liebe schildert, nicht dazu rät, die Abfassung des Phaidros in eine Zeit zu verlegen, wo Plato ein hoher Fünfziger war.

Scheinbar ganz unvermittelt beginnt nach Sokrates' zweiter Rede ein theoretisches Gespräch über die Rhetorik. Ähnliches haben wir schon im Protagoras nach dem Mythos und im Gorgias nach der Einteilung der Künste getroffen (S. 140). Wir werden deshalb nicht von vornherein über die mangelhafte Komposition des Phaidros den Stab brechen, sondern lieber uns bemühen, die Gedankenarbeit zu leisten, die Plato von seinem Leser verlangt. Vielleicht soll dieser auch hier *εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶν ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα.*

Plato beginnt mit einem leichten Geplänkel. Es gab nämlich noch immer so manche vornehme Herren, die jede schriftstellerische Tätigkeit *λογογραφία* schalten und als nicht standesgemäß verwarfen[2]). Ihnen hält Plato entgegen, die Anträge in der Volksversammlung, die Gesetze seien doch auch *συγγράμματα,* die prinzipiell von den publizierten Schriften nicht verschieden seien[3]). Nicht das Schreiben an sich darf man also zum Vorwurf machen, wohl aber ist die Frage wichtig, wie man beim Schreiben und Reden — auf dieses wird die Untersuchung gleich ausgedehnt — vorzugehen hat[4]).

Was bei dieser Untersuchung entscheidend sein muß, stellt Plato gleich 259e heraus: Der Redner muß die Wahrheit wissen

---

[1]) Beim Phaidros habe ich viel stärker die Empfindung, daß Plato Selbsterlebtes bekennt, als beim Symposion, wo Gomperz, Gr. D. II S. 319 auf Dion hinweist.

[2]) Daß Plato in eigener Sache redet und die Verteidigung des Lysias gegen den Vorwurf der *λογογραφία* nur zum Vorwand nimmt, ist doch deutlich. Damit entfallen Useners Folgerungen aus unserer Stelle.

[3]) Der Sokratiker Aischines vergleicht die Gesetze mit den Reden und nennt sie *λόγοι γεγραμμένοι* fr. 51D.

[4]) 258e läßt Plato den Phaidros die Freuden betonen, die man von der wissenschaftlichen Tätigkeit hat. Wenn er dabei diesen die körperlichen Lüste entgegenstellt, bei denen meistens *προλυπηθῆναι δεῖ ἢ μηδὲ ἡσθῆναι,* so weist das auf Gorg. 496 zurück. Diese heißen *ἀνδραποδώδεις* wie im siebenten Briefe 335b. Zu dem Worte vgl. Phaidon 69b.

über das, wovon er reden soll. Das widerspricht freilich der gewöhnlichen Auffassung der Rhetorik. Denn die lehrt, um die Menge zu überreden, brauche man nicht die Wahrheit zu wissen, sondern *τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει οἵπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει* (260a). Es ist die Auffassung, die z. B. Isokrates in seiner Programmrede vertritt, wenn er § 8 erklärt, *οἱ ταῖς δόξαις χρώμενοι* hätten größere praktische Erfolge als die Leute, die ein Wissen zu besitzen behaupten, und die er sein ganzes Leben gegen Plato verfochten hat [1]). Wohin solche Anschauung führt, das macht Plato an dem drastischen Beispiel klar, wo Redner und Auditorium in der *δόξα* einig sind, daß das Pferd an langen Eselsohren kenntlich sei (260) [2]).

Damit ist eigentlich die Unhaltbarkeit der herrschenden Auffassung der Rhetorik schon erwiesen. Aber man könnte diese doch noch als besondere Kunst festhalten, weil auch für den, der die Wahrheit weiß, die Überredungskunst unentbehrlich sei, weil ohne sie keine Einwirkung auf andere möglich sei (260d). Die Entscheidung dieser Frage hängt davon ab, ob sie wirklich eine Kunst ist. Denn Sokrates glaubt Reden zu vernehmen, die diesen Anspruch aufs heftigste bestreiten und erklären, *ὅτι ψεύδεται καὶ οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή*. Es kann nicht bezweifelt werden, daß damit Plato auf seinen Gorgias hinweist, wo es 463b von der Rhetorik heißt: *οὐκ ἔστι τέχνη, ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή* [3]). Aber wenn er nun erklärt, diese *λόγοι* prüfen zu wollen, so denkt er natürlich nicht an eine Einzelkritik der Ausführungen des Gorgias, sondern den unbestimmten Ausdruck *λόγοι* wählt er, um die ganze Anschauung von der Rhetorik, die in jenen Worten zum Ausdruck

---

[1]) Darauf kommen wir nachher zurück.

[2]) Vgl. das Witzwort des Antisthenes bei D. L. VI, 8: *συνεβούλευεν Ἀθηναίοις τοὺς ὄνους ἵππους ψηφίσασθαι· ἄλογον δὲ ἡγουμένων „ἀλλὰ μὴν καὶ στρατηγοί", φησί, „φαίνονται παρ' ὑμῖν μηδὲν μαθόντες, μόνον δὲ χειροτονηθέντες".*

[3]) Gercke, Rh. M. LXII S. 176 übergeht grade diese entscheidenden Worte. Wenn er ein Zitat des Gorgias nicht anerkennen will, so bestimmt ihn außer seiner Gesamtanschauung über das Verhältnis von Gorgias und Phaidros wohl besonders der an sich im ganzen richtige Gedanke, daß die folgende Beweisreihe mit dem Gorgias nichts zu tun hat. Darüber vgl. den Text. Süß, Ethos S. 21 ff. faßt das Problem nicht scharf an. Die Frage nach dem Verhältnis unserer Stelle zu Gorg. 463b, die doch Ausgangspunkt sein muß, stellt er nicht klar. Auch er sieht in den *λόγοι* ein Zitat aus einer Schrift des Gorgias selber. Aber Plato sagt doch ausdrücklich, daß diese *λόγοι* die Rhetorik, und zwar die ganze, — von einer einzelnen Richtung der Rhetorik ist hier wie p. 260 gar keine Rede

kam, auf ihre Berechtigung zu prüfen; und daß er dabei seine Auffassung gegenüber dem Gorgias modifizieren will, das deutet er sofort an, indem er den *λόγοι* die bestimmte Aufgabe zuweist: *Φαῖδρον πείθετε ὡς ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός* (261 a). Er will also die absolute Scheidung von Philosophie und Rhetorik aufgeben und in der Philosophie die Grundlage der wahren Rhetorik aufzeigen.

Die rhetorikfeindlichen Logoi beginnen: *Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἡ αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον*; Siebeck hat bekanntlich auch in diesen Worten ein Zitat aus dem Gorgias gesehen, wo der Redner 452 e als Aufgabe der Rhetorik bezeichnet *τὸ πείθειν οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται.* Demgegenüber sieht Süß auch hier ein Zitat aus einer Schrift des Gorgias selber. Er schließt mit Recht nach dem Vorgange von Scheel aus Helena 10 *ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς ἀπαγαγωγοὶ λύπης* und aus dem *ψυχαγωγεῖν τοὺς ἀκροωμένους* bei Isokr. ad Nik. 49 Euag. 10 sowie aus der Wiederkehr des Terminus im Phaidros 271 c, daß die Definition der Rhetorik als *ψυχαγωγία* von Gorgias selbst herrührt. Auch das ist mir durchaus wahrscheinlich, daß im Gorgias 452 Plato dem Redner Worte in den Mund legt, wie er sie wirklich gesprochen hat, und man mag deshalb auch im Phaidros *Ἆρ'* — *σύλλογοι* als Zitat aus einer Schrift des Rhetors ansehen. Aber ein folgenschwerer Irrtum ist es, wenn Süß auch die folgenden Worte, die gerade die Ausdehnung der Redekunst über das gewöhnliche Gebiet der Rhetorik bringen, als gorgianisch betrachtet (S. 22). Denn daß die Worte *ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις* —

— als unwissenschaftlich bezeichnen. So könnte er sich doch nicht ausdrücken, wenn er Einwände, die Gorgias gegen eine bestimmte Richtung erhoben hatte, gegen ihn selber kehren wollte.

In den Gesetzen spricht Plato 937 d ff. von der schlechten Einrichtung, die sich an die Stelle des *δίκη* zu drängen sucht und für Geld verspricht, der gerechten wie der ungerechten Sache den Sieg zu bringen. Die soll im Idealstaat nicht erlaubt sein, *εἴτ' οὖν τέχνη εἴτε ἄτεχνός ἐστίν τις ἐμπειρία καὶ τριβή.* Hier faßt Plato die Rhetorik wie im Gorgias als Afterkunst, berücksichtigt aber den Phaidros mit.

γιγνόμενον Plato ganz persönlich gehören, das spricht er doch selbst aus, wenn er Sokrates die Frage anschließen läßt *ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας*; worauf Phaidros antwortet: *Οὐ μὰ τὸν Δι' οὐ παντάπασιν οὕτως, ἀλλὰ μάλιστα μέν πως περὶ τὰς δίκας λέγεταί τε καὶ γράφεται τέχνη*[1]), *λέγεται δὲ καὶ περὶ δημηγορίας· ἐπὶ πλέον δὲ οὐκ ἀκήκοα.* Dabei kennt er, wie er ausdrücklich hinzufügt, Gorgias' Lehren so gut wie die des Thrasymachos und Theodoros[2]).

Plato geht also von der Anschauung über die Rhetorik aus, die deren Hauptwortführer Gorgias zum Ausdruck gebracht hat, korrigiert aber diese sofort, indem er zeigt, daß die Seelenleitung keineswegs bloß auf den von der Rhetorik beanspruchten Gebieten gilt, sondern überall, wo eine Einwirkung von Mensch zu Mensch mittels des Wortes stattfindet. Damit erweitert er die Aufgabe der Rhetorik, entkleidet sie aber zugleich des Charakters, den ihr die Schulrhetorik aufgedrückt hat.

Daß tatsächlich Plato selber erst diese Erweiterung vornimmt, zeigt unzweideutig das Folgende. Denn nachdem er mit einem *τούτους μὲν ἐῶμεν* Gorgias und seine Leute ausgeschaltet hat, ist das erste, daß er von sich aus den Beweis dafür gibt, daß dieselbe Kunst, eine Handlung bald gerecht bald ungerecht erscheinen zu lassen, die vor Gericht und in der Volksversammlung ihre Rolle spielt, auch von dem Eleaten Zenon geübt wird. *Οὐκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τέ ἐστιν ἡ ἀντιλογικὴ καὶ περὶ δημηγορίαν, ἀλλ' ὡς ἔοικε, περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη, εἴπερ ἔστιν, αὕτη ἂν εἴη, ᾗ τις οἷός τ' ἔσται πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν τῶν δυνατῶν καὶ οἷς δυνατόν, καὶ ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ ἀποκρυπτομένου εἰς φῶς ἄγειν* (261 d). Und nun kann er von diesem Standpunkt aus sofort den gegen Gorgias sogut wie gegen Lysias gerichteten Beweis führen, daß die Lenkung der Seelen nur

---

[1]) „Man spricht mündlich wie literarisch auf dem Gebiet der Rechtspflege von der *ῥητορικὴ τέχνη*." Also ist wohl *τέχνη* (*B*) vor *τέχνῃ* (*T*) vorzuziehen.

[2]) Wenn also Alkidamas § 9 sagt: *τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὅτι λέγειν μὲν ἐκ τοῦ παραυτίκα καὶ δημηγοροῦσι καὶ δικαζομένοις καὶ τὰς ἰδίας ὁμιλίας ποιοῦσιν ἀναγκαῖόν ἐστι,* so hat entweder Plato ihn ignoriert oder aber Alkidamas schließt sich an Plato an. Das letzte ist mir wahrscheinlicher, da für Alkidamas diese Stegreifrede im privaten Kreise herzlich wenig Bedeutung hat, und er schwerlich in seinem Unterricht auf diese vorbereitet hat. Jedenfalls ist es nicht richtig, wenn Gercke, Rh. M. LXII S. 175 gerade umgekehrt meint, Plato liege hier ein tieferer Gedanke gewiß ferne und er lasse diesen Einfall sofort fallen.

für den Wissenden möglich ist. Denn die Täuschung der Hörer vollzieht sich dadurch, daß man durch unmerkliche Übergänge unter Benutzung der Ähnlichkeiten von einem Punkte zum anderen führt. Diese Täuschung ausführen oder aufdecken wird aber nur der können, der die Ähnlichkeiten kennt. *Λόγων ἄρα τέχνην ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδὼς δόξας δὲ τεθηρευκὼς γελοίαν τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται* (262c). Ohne das Wissen vom Objekt bleibt also die Rhetorik wirklich eine *ἄτεχνος τριβή*.

Was Plato theoretisch erwiesen hat, macht er dann an dem Beispiel der Reden des ersten Teiles klar. Auch bei den Reden über den Eros handelte es sich für den Verfasser darum, die Hörer nach seinem eigenen Willen zu lenken, und das Thema war hier besonders geeignet, weil der Eros zu den Dingen gehört, deren Wesen umstritten ist. Es kam also darauf an, die eigene Auffassung dem Hörer zu suggerieren. Das hat Sokrates erreicht, indem er von vornherein die Hörer durch eine Definition des Eros in einen bestimmten Gedankenkreis bannte und sie darin festhielt, während Lysias keinen Versuch dazu machte, weder im Anfang noch im Verlaufe seiner überhaupt nicht nach einem festen Plane aufgebauten Rede (— 264e). Sokrates hat es vermocht, weil er die Kunst der Induktion und Deduktion beherrscht, die er zusammenfassend Dialektik nennen will, und durch sie in den Stand gesetzt war die Wahrheit zu erkennen. Mit deren Hülfe kann man also auch zu einer *λόγων τέχνη* kommen. Lysias und Konsorten haben sie nicht (— 266c).

Damit ist die Frage von 260d zu beantworten. Es liegt nicht etwa so, daß neben der Erkenntnis der Wahrheit eine von ihr völlig unabhängige, auf anderen Prinzipien beruhende Redekunst existiert. Sondern soweit die *ψυχαγωγία* den Charakter einer *τέχνη* beanspruchen kann, ist die Erkenntnis des Objekts kraft der Dialektik Vorbedingung.

Aber gibt es denn nun überhaupt eine solche formelle Kunst? Und worin besteht sie? Ganz gewiß nicht in dem, was die rhetorischen *τέχναι* bringen. Denn das sind einzelne Kunstgriffe, die wohl aus der Empirie gewonnen und praktisch brauchbar, vielleicht sogar notwendig sein mögen, aber keinen wissenschaftlichen Charakter tragen. Wer sich mit ihnen begnügt, gleicht dem Kurpfuscher, der ein paar praktische Rezepte gelernt hat und sich daraufhin einbildet, ein Arzt zu sein, obwohl er nicht

Rechenschaft darüber geben kann, wann und wie diese Rezepte anzuwenden sind. Wenn die Rhetoren trotzdem ihre praktischen Mätzchen als Wissenschaft ansehen, so zeigen sie einfach, daß sie aus Mangel an dialektischer Schulung nicht imstande sind, das Wesen einer *τέχνη* zu erfassen (— 269 c).

Was müßten wir nun aber positiv als Inhalt einer wirklichen *ῥητορικὴ τέχνη* betrachten? Welches die Faktoren sind, die praktisch zu großen, rednerischen Leistungen befähigen, darüber kann kein Zweifel sein. Schon Protagoras hatte erklärt (fr. 3): *φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται,* im hippokratischen Nomos 2 ist für den Arzt nötig *φύσις διδασκαλίη . . φιλοπονίη,* und schwerlich dachte der Verfasser der Apologie der Heilkunst anders, wenn er auch nur *παιδείη* und *φύσις* ausdrücklich erwähnt (c. 9, wo Gomperz noch andere Stellen gibt); gewiß hat auch Süß S. 27 recht, wenn er aus der Übereinstimmung von Plato mit Isokrates ca. soph. 17 schließt, daß Gorgias scharf die drei für den Redner nötigen Faktoren *φύσις μελέτη ἐπιστήμη* formuliert hat. Aber beachten muß man, daß Plato diesen Punkt, in dem er mit der vulgären Anschauung übereinstimmt, nur der Vollständigkeit halber erwähnt und zwei Faktoren ganz kurz abmacht, dafür aber desto ausführlicher bei der *ἐπιστήμη* verweilt. Und hier greift er nun naturgemäß auf den Gegensatz *τέχνη* — *ἄτεχνος τριβή* und auf den Gorgias zurück. Natürlich lag dabei keine Veranlassung für ihn vor, das ganze System der Künste aus Gorg. 465 zu verkapitulieren. Insbesondere konnte er bei der neuen Auffassung der Rhetorik als der allgemeinen Kunst der Einwirkung mittels der Rede diese nicht mehr als Schmeichelkunst bezeichnen. Um so wichtiger war die Parallelisierung der Einwirkung auf den Leib und der auf die Seele. Diese trägt er deshalb 270 b wieder vor und überträgt wieder die in der Medizin übliche Scheidung von Wissenschaft und Routine (vgl. S. 135 ff.) auf die Rhetorik. Jetzt läßt er aber noch schärfer hervortreten, was er der medizinischen Wissenschaft verdankt. Er beruft sich ausdrücklich auf deren anerkannten Meister, auf Hippokrates, und auf seine Lehre, daß medizinische Wissenschaft nur da vorhanden sei, wo man die Natur des Körpers kenne und diese Kenntnis selber auf die Kenntnis der gesamten Natur gründe. Das gleiche muß von der Seele gelten. Damit kommt er natürlich zu einer Auffassung, die über den Horizont der Berufsrhetoren weit hin-

ausgeht. Von der Wichtigkeit einer klaren Psychologie für die Kunst der Überredung wußten die nichts, und gar die Spekulation über die Natur des Alls erschien ihnen als *ἀδολεσχία* und *μετεωρολογία*[1]). Aber der Mann, der von allen als der größte praktische Redner anerkannt war, verdankt die Großzügigkeit und den Weitblick seiner Reden neben seiner Anlage vor allem dem Umstande, daß er durch Anaxagoras Verständnis für die Naturphilosophie gewonnen hatte. Es sind auch keine utopistischen Forderungen, wenn Plato hier die Psychologie für die Wissenschaft der Seelenführung verlangt. In den Reden des ersten Teiles hat er ja eine Psychologie gegeben und sie auf eine umfassende Weltanschauung fest gegründet. Und gerade die dort gegebene Psychologie zeigt die Notwendigkeit, Klarheit über die Möglichkeit und Art der Einwirkung auf die verschiedenen *εἴδη* der Seele zu gewinnen. Die einzelnen methodischen Forderungen kann er dabei wieder aus der medizinischen Wissenschaft übernehmen. Selbst der Verfasser der Schrift über die alte Medizin, der Hippokrates' Forderungen der absoluten Kenntnis der menschlichen Natur oder gar des Alls verwirft (20), verlangt doch vom Mediziner das Wissen *ὅτι τέ ἐστιν ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐσθιόμενά τε καὶ πινόμενα καὶ ὅτι πρὸς τὰ ἄλλα ἐπιτηδεύματα καὶ ὅτι ἀφ' ἑκάστου ἑκάστῳ συμβήσεται, καὶ μὴ ἁπλῶς οὕτως „πονηρόν ἐστι βρῶμα τυρός· πόνον γὰρ παρέχει τῷ πληρωθέντι αὐτοῦ," ἀλλὰ τίνα τε πόνον καὶ διὰ τί καὶ τίνι τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐνεόντων ἀνεπιτήδειον* (ebenda) und wird nicht müde einzuschärfen, daß der Arzt sich über die Wirkung jeder einzelnen Maßnahme, jeder einzelnen Arznei klar sein, daß er insbesondere die Bedeutung der Säfte, sowie die Beschaffenheit der Organe des Körpers kennen müsse. Denn es gibt im Körper sehr verschiedene *εἴδεα σχημάτων ἃ δεῖ πάντα εἰδέναι ᾗ διαφέρει, ὅπως τὰ αἴτια ἑκάστων εἰδὼς ὀρθῶς φυλάσσηται· περὶ δὲ δυναμίων χυμῶν αὐτῶν τε ἕκαστος ὅτι δύναται ποιεῖν τὸν ἄνθρωπον ἐσκέφθαι κτλ.* (23. 4). Ein Widerhall solcher Erörterungen ist es doch, wenn Plato unter ausdrücklichem Hinweis auf die Medizin für die Kunst der psychischen Einwirkung die Forderungen präzisiert: Der Lehrer der Rhetorik muß erstens das Wesen der

[1]) Daran daß an dieser Stelle (270a), die ganz auf Perikles zugespitzt ist, Plato auf Gorgias anspiele oder gorgianische Gedanken vortrage, hat gewiß kein Leser Platos gedacht.

Seele prüfen, *πότερον ἓν καὶ ὅμοιον πέφυκεν ἢ κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδές*, zweitens, *ὅτῳ τί ποιεῖν ἢ παθεῖν ὑπὸ τοῦ πέφυκεν· τρίτον δὲ δὴ διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δίεισι πάσας αἰτίας, προσαρμόττων ἕκαστον ἑκάστῳ καὶ διδάσκων οἵα οὖσα ὑφ' οἵων λόγων δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἡ μὲν πείθεται ἡ δὲ ἀπειθεῖ* (271 a).

So nahe die Übertragung der medizinischen Grundsätze auf die Seelentherapie liegt, die berufsmäßigen Vertreter der Rhetorik wissen von ihr nichts. *Οἱ νῦν γράφοντες, ὧν σὺ ἀκήκοας, τέχνας λόγων*, bemerkt Sokrates spöttisch mit ausdrücklichem Hinweis auf 261 b, wo Phaidros seine Bekanntschaft mit den *τέχναι* des Gorgias, Thrasymachos und Theodoros ausgesprochen hatte, *πανοῦργοί εἰσιν καὶ ἀποκρύπτονται εἰδότες ψυχῆς πέρι παγκάλως*. Das schließt natürlich nicht aus, daß die empirisch gefundenen Einzelvorschriften, die sie lehren, einen gewissen Wert haben. Gorgias hat mit Recht eine Kenntnis der *εἴδη τῶν λόγων*, der Redegattungen verlangt. Richtig ist auch seine Forderung, daß der Redner über den passenden Zeitpunkt, den *καιρός*, klar sein muß, wo er seine Kunstgriffe anwenden kann. Auch die Kunst des knappen Ausdrucks und Thrasymachos' Vorschriften über die Erregung der Affekte, die *ἐλεινολογία* und *δείνωσις* mag man benützen. Aber wissenschaftlichen Charakter erhält das alles erst, wenn die Psychologie die Grundlage geschaffen hat und man nicht bloß auf Grund von unsicheren Vorstellungen die Seele des andern als Zielpunkt für seine Reden nimmt, sondern über die Wirkung der *λόγοι* auf die Hörer sich wirklich genau Rechenschaft zu geben vermag. So kann denn die Skizze, die Plato p. 271 von einer wirklichen *τέχνη ῥητορική* entwirft, gar manche Einzelheit aus den bisherigen *τέχναι* anerkennen und bewußt aufnehmen. Der Gesamtcharakter aber ist von Grund auf geändert.

Damit hat Plato die 266 d in Aussicht genommene Aufgabe gelöst und gezeigt, wie die Wissenschaft von der Einwirkung mittels der Rede, die wissenschaftliche *ψυχαγωγία* beschaffen sein müsse. Aber wie die Redner nach der positiven Darlegung noch *τὰ πρὸς τὸν ἀντίδικον* bringen, so hält er es doch für notwendig, seine p. 260—6 erwiesene Grundthese, daß die Kenntnis des Objekts, das Wissen der Wahrheit die Voraussetzung sein müsse, gegen einen Einwurf der Berufsrhetoren zu sichern. Es ist die

Lehre des Teisias, daß man auf die Menge viel besser durch das *εἰκός* als durch das *ἀληθές* einwirke. Da aber das *εἰκός* nichts anderes ist als *τὸ τῷ πλήθει δοκοῦν* (273a, Zitat von 260a) und es deswegen der Menge glaubhaft erscheint, weil es der Wahrheit ähnlich ist, so genügt zur Widerlegung des Einwurfs die Erinnerung an den p. 261. 2 gegebenen Nachweis, daß die Ähnlichkeiten nur der herausfinden kann, der die Wahrheit weiß (272d — 273e).

Οὐκοῦν τὸ μὲν τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγων πέρι ἱκανῶς ἐχέτω, schließt Plato 274a die Untersuchung ab und fährt fort: *τὸ δ' εὐπρεπείας δὴ γραφῆς πέρι καὶ ἀπρεπείας, πῇ γιγνόμενον καλῶς ἂν ἔχοι καὶ ὅπῃ ἀπρεπῶς, λοιπόν.* Damit greift er auf 258d zurück, wo er zu Gunsten des Lysias festgestellt hatte, *ὅτι οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους.* Aber jetzt tritt er mit einem ganz neuen Gesichtspunkt an die Frage heran. Während die *τέχνη λόγων,* die er vorher behandelte, die schriftliche wie die mündliche Einwirkung umfaßte, stellt er diese jetzt in Gegensatz zueinander. Zunächst nimmt er dabei gegenüber den Vertretern der *τέχνη τῶν γραμμάτων* für sich als Außenstehenden das Recht in Anspruch — der Ägypter Thamus hat es ebenso gemacht — über den Wert dieser Kunst abzuurteilen (274 extr.), und das Urteil muß lauten, daß die Schrift nicht Selbstzweck, sondern ein Notbehelf neben der mündlichen Rede ist, daß sie ohne diese nicht Verständnis, sondern nur den Schein des Wissens bringt. Denn die geschriebene Rede gleicht dem stummen Standbilde, das wohl an das Urbild zu erinnern, aber nicht selber Rede zu stehen und Verständnis zu vermitteln vermag. Primär hat nur der mündliche Unterricht Wert, der durch Frage und Antwort, durch die Dialektik wirkliches Wissen vermittelt und Samen streut, der nicht wie die Adonisgärten bald verwelkt, sondern ewige Frucht trägt. Nur sekundäre Bedeutung also hat die Schrift. Sie mag zur Erinnerung an die mündliche Belehrung dienen, sie darf als Erholung, als die würdigste *παιδιά* des Menschengeistes gelten. Aber nur im Zusammenhang mit dem mündlichen Unterricht hat sie Wert (— 277a).

Wie man längst bemerkt hat, hebt auch Plato hier bewußt hervor, daß er ein Stück mit verständigen Rhetoren wie Gorgias oder Isokrates zusammengehen kann. Der Vergleich des stummen Bildes mit dem lebendigen Menschen lag in dem statuenreichen

Athen natürlich nahe, und in Aristophanes' Fröschen singt der Chor 533: *ταῦτα μὲν πρὸς ἀνδρός ἐστι νοῦν ἔχοντος καὶ φρένας καὶ πολλὰ περιπεπλευκότος, μετακυλίνδειν αὑτὸν ἀεὶ πρὸς τὸν εὖ πράττοντα τοῖχον μᾶλλον ἢ γεγραμμένην εἰκόν' ἑστάναι λαβόνθ' ἓν σχῆμα.* Aber wenn Alkidamas 27.8 ausführlich diesen Vergleich auf das Verhältnis der mündlichen zur geschriebenen Rede anwendet[1]) und Isokrates in ähnlicher Weise die toten Musterstücke der Technographen der lebendigen beweglichen Rede gegenüberstellt, so folgert Süß, Ethos S. 34 ff. wohl mit Recht, daß dieser Vergleich schon bei Gorgias vorlag. Daß Plato an einen gegebenen Vergleich anknüpft, deutet er auch selbst an, wenn er 275 d sagt: *δεινὸν γάρ που τοῦτ' ἔχει γραφὴ καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφίᾳ.* Auch der Gedanke, daß die geschriebenen Reden nicht Rede und Antwort stehen, *ἐὰν δέ τι ἔρῃ τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεί* (275 c), hat seine Parallelen bei Isokrates (ca. soph. 12 und im Briefe an Dionysios 3); wichtiger ist es aber hier jedenfalls, daran zu erinnern, daß diese Kritik aus der Sokratik naturgemäß erwachsen mußte und wirklich Sokrates schon im Protagoras 329 a den Sophisten lobt, weil er sich erbiete auch Rede und Antwort zu stehen, und es nicht so mache wie die Volksredner, die lange Reden halten, *εἰ δὲ ἐπανέροιτο τινά τι, ὥσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι.* Endlich knüpft Plato noch in einem anderen Punkte an die Rhetorik an. Wenn von Thrasymachos eine Sammlung *παίγνια* zitiert wird, wenn Gorgias seine Helena abschließt *ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον ἐμὸν δὲ παίγνιον,* wenn Plato dies in der Agathonrede so nachahmt: *οὗτος ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος τῷ θεῷ ἀνακείσθω, τὰ μὲν παιδιᾶς τὰ δὲ σπουδῆς μετρίας, καθ' ὅσον ἐγὼ δύναμαι, μετέχων,* so kann man nicht zweifeln, daß hier ein rhetorischer Terminus vorliegt[2]). Der Sinn ist gewiß der des lusus ingenii, das „technische Experiment" im Gegensatz zu der durch den Ernstfall gebotenen Rede oder der praktischen Vorbereitung für diese. Daß nicht überhaupt das *γράφειν* als *παιδιά* betrachtet wird, scheint

---

[1]) Sein Ausdruck *ὁ γεγραμμένος λόγος, ἑνὶ σχήματι καὶ τάξει κεχρημένος* stimmt so merkwürdig zu Aristophanes, daß ich die Möglichkeit nicht ausschließen möchte, daß der Dichter auch hier wie 1021 mit seinem *δρᾶμα Ἄρεως μεστόν* ein Zitat aus Gorgias gibt, dem er vielleicht noch mehr verdankt.

[2]) Maaß, Hermes 22, S. 575; Gercke ib. 32, S. 355: Süß, Ethos 55. 67. Daß der Terminus aber aus der Poesie stammt, zeigt Reitzenstein Epigramm und Skolion 87².

mir an sich selbstverständlich und ist an allen drei Stellen deutlich[1]). An der dritten ist vom Schreiben ja überhaupt keine Rede. Aber auch Thrasymachos konnte doch nicht eine Einzelsammlung im Gegensatz z. B. zu seinem *συμβουλευτικοί* als *παίγνια* bezeichnen, wenn er jede Publikation als *παίγνιον* ansah, und ebensowenig durfte in diesem Falle Gorgias das Wort als Charakteristikum einer Einzelrede verwenden. Es ist also eine Weiterbildung des Terminus und der ihm zu Grunde liegenden Anschauung, wenn Alkidamas am Schlusse seiner Rede die Übung in der Stegreifrede als den eigentlichen Zweck des rhetorischen Unterrichts, das *γράφειν* dagegen als *παιδιά* und *πάρεργον* bezeichnet, und wenn Plato 276b ff. in derselben Weise die publizistische Tätigkeit dem mündlichen Unterricht gegenüberstellt. Hier bleibt also die Prioritätsfrage bestehen. Ich glaube, daß sie zu Gunsten Platos zu entscheiden ist[2]). Doch kommt darauf nicht viel an. Denn das Wesentliche bleibt das Motiv, aus dem heraus Plato das *γράφειν* nur als Ergänzung des mündlichen Unterrichts gelten lassen will. Und dieses Motiv steht im Gegensatz zu aller Rhetorik. Es ist der Gedanke, daß nur der mündliche Verkehr, nur die lebendige Wechselwirkung von Lehrer und Schüler diesen zum Selbstdenken, zum Forschen und Erkennen erzieht.

Daß das die Hauptsache ist, hebt Plato in der Zusammenfassung, mit der er nach Art der Redner seine Untersuchung abschließt, nochmals aufs schärfste hervor (277.8): Ohne Wissen von dem Objekt, über das man redet, ohne dialektische Schulung und psychologische Kenntnis ist keine *τέχνη λόγων*, keine Wissenschaft der *ψυχαγωγία* durch Überredung oder Belehrung denkbar. Wo diese wissenschaftliche Grundlage vorhanden ist, da ist die Einwirkung auf andere, mag man sie als Redner, als Gesetzgeber oder sonstwie üben, berechtigt, sonst nicht. Die richtige Art der Einwirkung ist aber die des mündlichen Verkehrs, weil er allein wirkliche Belehrung gibt, dauernde Erkenntnis vermittelt. Immerhin ist das weniger wichtig, in welcher Form man einzuwirken sucht. Entscheidend ist, ob man von dem, was man

---

[1]) Auch die Analogie des poetischen *παίγνιον* spricht dafür. Vgl. vor. Anm.

[2]) Vgl. S. 344[2]. Wenn Gercke, Rh. M. LXII S. 173 ff. für die Priorität des Alkidamas eintritt, weil Platos Eintreten für den mündlichen Unterricht mit dem übrigen Inhalt des Phaidros schlecht verknüpft sei, so kann ich dem nach meiner Analyse nicht beitreten. — Da Isokrates im Panegyrikos 11 wohl wirklich auf Alkidamas repliziert, würde die Priorität des Phaidros für deren Abfassung längere Zeit vor 380 entscheiden.

vorbringt, ein wirkliches Wissen hat und Rechenschaft darüber geben kann oder nicht (278c). Nur wer dieses Streben nach der Wahrheit hat, den darf man *φιλόσοφος* nennen.

Damit ist Sokrates am Ende. p. 261a hatte er den *λόγοι*, die den wissenschaftlichen Charakter der Rhetorik bezweifelten, die Aufgabe gestellt: *Φαῖδρον πείθετε ὡς ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε ἔσται λέγειν περὶ οὐδενός.* Jetzt haben sie ihre Aufgabe gelöst, und Sokrates kann sie verabschieden (278b).

Müssen wir uns jetzt noch mit der Anschauung auseinandersetzen, daß „das spezifisch platonische Gut im Phaidros bei weitem nicht den Umfang hat, den man ihm gemeinhin zubilligt", daß Plato wohl versucht, hier und da einen Faktor der gorgianischen Theorie zu verstärken, aber „keinen Versuch macht, seine Neuerungen in die *ἐπιστήμη* einzubeziehen", sodaß „seine Seelenkunde ein Hors d'œuvre bleibt" und „seine Forderung, daß der Redner das *ἀληθές* kennen muß, in keiner Weise organisch mit dem übrigen Bestande ausgeglichen ist" (Süß, Ethos S. 80—82)? Süß hat das Verdienst, an mehr als einer Stelle die Beziehungen zu Gorgias bei Plato und seinen Zeitgenossen klargestellt zu haben, aber wenn er daraufhin Plato zum verpfuschten Gorgianer macht, so zeigt das nur, zu welchen Verirrungen man kommt, wenn man den Phaidros einfach unter die rhetorischen *τέχναι* einreiht und sich nicht darum kümmert, was der Dialog mit Platos eigenstem Denken zu tun hat. Dabei liegt doch soviel auf der Hand: Plato nimmt bewußt von den Rhetoren auf, was ihm brauchbar erscheint; aber er tut es nur, um ihnen dann um so deutlicher zu zeigen, daß es ganz anderer Grundlagen bedarf, um ihre Routine zur Wissenschaft zu erheben.

Aber es wird Zeit, daß wir genauer die Komposition und Tendenz des ganzen Dialoges ins Auge fassen.

Die mannigfachen Fäden, die zwischen den beiden scheinbar unverbundenen Teilen des Dialoges hin und her laufen, hat zumeist schon Bonitz aufgedeckt (Platon. Studien 252). Einen deutlichen Fingerzeig gibt uns Plato selber p. 262d, wenn er ausdrücklich die Reden des ersten Teilen als Anschauungsmaterial bezeichnet. Die Forderung, daß die Rede ein wohldisponiertes organisches Ganzes sein muß, der Satz, daß auch zur Täuschung das Wissen gehört, daß sonst man *περὶ ὄνου σκιᾶς* streitet, die Notwendigkeit der

dialektischen Schulung und das Wesen von Induktion und Deduktion, das alles wird uns ausdrücklich an den Reden erläutert. Aber niemand wird glauben, daß Plato die zweite Sokratesrede nur als formelles Anschauungsmaterial für die rhetorische Theorie geschrieben habe. Daß bei ihr auch der Inhalt zu dem zweiten Teil in enger Beziehung steht, haben wir schon vorher gesehen. Wenn Plato die Forderung einer wirklichen Psychologie für die rhetorische Wissenschaft aufstellen wollte, so mußte er zeigen, daß eine solche möglich sei, daß er selbst sie beherrsche. Noch wichtiger ist das andere. Das A und das O ist im zweiten Teile, daß man die Wahrheit wissen müsse, wenn man *τεχνικός* sein wolle. Daß man die Wahrheit wissen könne und wie man das Wissen erlangen könne, zeigt die Sokratesrede.

Bedenken müssen wir vor allem noch einmal, daß der zweite Teil nicht bloß die Rhetorik im landläufigen Sinne behandelt. Die *τέχνη λόγων* umfaßt nicht bloß die politischen und gerichtlichen Reden, sondern auch die Gesetze und die Volksbeschlüsse, sie gilt aber ebenso auch im kleinen Kreise, und das Lehren fällt ebenso in ihren Bereich wie das Überreden (277b). So erweitert sich für Plato die *τέχνη λόγων* zu einer wirklichen *ψυχαγωγία* und umfaßt das gesamte Gebiet der Gedankenmitteilung, der Einwirkung auf andere mittels des Wortes. So verschieden aber auch die Formen sind, in denen sich diese Einwirkung vollzieht, eins gilt für alle: Die einzige Ausbildung, die uns zu dieser Einwirkung wirklich befähigt, ist die, die das *ἀληθές* ermitteln will (278b ff.). Nur wer dieses erreicht, der hat das Bildungsziel, „nach dem wir beide trachten", ist *φιλόσοφος*. Wie er nachher seine Ausbildung verwertet, ob als Politiker, als Dichter oder Redner, das ist an sich gleich. Aber auch wenn er nachher vor der Volksversammlung spricht, wird er *τέχνῃ* nur reden können, wenn er ein Wissen, ein eigenes Urteil hat und nicht darauf angewiesen ist, fremde Gedanken aneinanderzuleimen und zu variieren.

Ist diese Ausbildung, die der zweite Teil als höchstes Ziel erweist, möglich? Ja. Das zeigt uns eben die zweite Sokratesrede, indem sie die Möglichkeit der Erkenntnis des *ἀληθές* erweist. Wie ist ihre Methode? Das Hauptstück ist die Dialektik, die uns die beiden Sokratesreden praktisch kennen lehren und Sokrates nachher theoretisch erläutert. Die äußere Form ist der mündliche Unterricht, der in die Herzen der Hörer den Samen streut und sie

dazu führt, daß sie sich selber die Wahrheit erarbeiten. Der Lehrer kann hier viel tun, aber auch wenn er noch so gute Methode hat, wenn alles noch so rationell geordnet ist, so fehlt doch noch das Wichtigste: Das ist das eigene Streben des Hörers nach der Erkenntnis, der Eros, der aus der Erinnerung an die einstmals geschaute Ideenwelt erwächst. Den Eros kann aber kein Lehrer hineinpflanzen. Er läßt sich überhaupt nicht auf rationalem Wege erwecken, noch könnte Plato in der begrifflichen Untersuchung des zweiten Teiles seine Entstehung schildern. Wie er sich am Anblick des Sinnlichschönen entzündet, wie er ein geheimnisvolles Band zwischen Liebhaber und Geliebtem schlingt und beiden die Schwingen gibt zum Fluge in das Reich des Idealen, das ließ sich nur in der Dichtung des ersten Teiles andeuten.

Hier ist erst der Punkt, wo wir in den innersten Zusammenhang der beiden Teile hineinblicken: Was uns der zweite Teil an Theorien über die höchste Ausbildung des Menschen bietet, das wird erst vollständig, wenn wir das irrationale Element hinzunehmen, das uns der erste Teil in seiner Wirksamkeit zeigt. Im Menschen das Streben nach dem Höchsten zu wecken ist wichtiger als alle Methodik und Didaktik des Unterrichts.

Und die Tendenz des Dialoges? Gewiß spielt hier die berufsmäßige Rhetorik eine viel größere Rolle als im Gorgias. Aber mit der Frage, unter welchen Bedingungen eine Kunst der Rhetorik möglich ist, ist der Inhalt des Dialoges ganz sicher nicht erschöpft. Schon deshalb nicht, weil Plato bewußt die Kunst des Redens allgemein als die Kunst der Einwirkung auf andere mittels des Wortes faßt. Um diese Einwirkung hat es sich für Plato von vornherein gehandelt, um sie handelt es sich für jeden, der Einfluß gewinnen will. Und nun zeigt er: man mag diesen Einfluß ausüben, wie man will, als Politiker, Redner, Dichter oder sonstwie, entscheidend für den Wert der Tätigkeit ist die Frage, ob man ein selbsterarbeitetes Wissen auf dem Gebiete hat oder ein Pfuscher ist, der sich mit den *δόξαι* der Menge beruhigt (278 c d). Dieser Alternative gegenüber ist sogar die Frage sekundär, ob man die Seelenführung im kleinen oder großen Kreise ausübt, ob man das Überreden oder

Lehren vorzieht (277c). Plato läßt freilich keinen Zweifel darüber, daß die rein wissenschaftliche Einwirkung die ist, der er persönlich den Vorzug gibt: ἣν οὐχ ἕνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σώφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν (273e). Aber natürlich will er die Wissenschaft nicht als den alleinseligmachenden Lebensberuf hinstellen. Wohl aber will er das zeigen, daß die wissenschaftliche Ausbildung, die Erziehung zum eigenen Forschen und Denken, zur selbsterarbeiteten Erkenntnis für jeden Vorbedingung sein muß, der im Leben Einfluß gewinnen will. Nur diese Ausbildung, die das Streben nach der Wahrheit zum Inhalt hat, darf den Namen φιλοσοφία beanspruchen.

Und wenn der junge Leser Platos nun fragt: „Wo ist diese φιλοσοφία zu finden, wo wird die richtige Ausbildung fürs Leben gegeben, wo wird man dialektisch geschult, lernt man die Kunst der Darstellung, wo wird vor allem die Seele beschwingt, daß sie zu den höchsten Höhen der Erkenntnis empordringen kann?“ so wird er nicht im Zweifel sein, welche Antwort er sich zu geben hat. Es ist die Akademie.

Als Isokrates seine Schule eröffnete, veröffentlichte er eine Flugschrift, in der er nicht ein positives Programm gab, sondern die Schäden der bisherigen Ausbildung darlegte. Wenn Alkidamas für seinen Stegreifunterricht Propaganda machen will, polemisiert er gegen das Schreiben der Reden. So ist auch hier Plato von der Polemik gegen die in der Jugendbildung herrschende Richtung ausgegangen. Aber er läßt einen viel tieferen Einblick in seine positiven Ziele tun als jene. Ich zweifle nicht, daß man den Phaidros mit Recht das Programm der Akademie genannt hat.

Auf die Auffassungen, die den Phaidros in ganz andere Zeit verlegen, gehe ich nur kurz ein. Schleiermachers Ansicht, der Phaidros sei ein Jugendwerk Platos, ist für jeden undiskutabel, der sich überzeugt hat, daß Plato in seinen ersten Dialogen bis zum Gorgias von der Ideenlehre nichts weiß. Aber etwas Richtiges lag doch in der Betonung der „Jugendlichkeit“ des Dialoges. Denn tatsächlich ist es psychologisch schwer denkbar, daß z. B.

die glühende Schilderung der Wirkungen des Eros von Plato geschrieben sein soll, als er hoher Fünfziger war (vgl. S. 341).

In diese Zeit rückt den Phaidros im Grunde ein einziges, allerdings sehr gewichtiges Argument. Das ist die Sprachstatistik. Aber selbst der radikalste Sprachstatistiker sollte doch zugeben, daß eine Reihe von Erscheinungen, die der Phaidros mit den Altersdialogen gemeinsam hat, sich aus dem besonderen Stil des Dialoges erklären. Es ist nicht alles stichhaltig, was Natorp nach dieser Hinsicht im Arch. f. Gesch. d. Phil. XII. XIII vorgebracht hat. Aber daß man aus den poetischen Wörtern und Wendungen keine Schlüsse ziehen darf, wo Plato ausdrücklich erklärt, daß er sie hier mit bewußter Absicht anwendet[1]), ist doch selbstverständlich. Das gleiche gilt aber von den ungewöhnlichen Wortbildungen, von den „jonischen" Dativen usw. Am deutlichsten ist die Sache beim Hiat. Hier ist nach Janells Nachweis (Fleck. Jahrb. Suppl. XXVI) die grundsätzliche Meidung ganz klar in der Altersgruppe, wo nur 0,44—5,85 unerlaubte Hiate auf der Seite vorkommen. Vorher ist von grundsätzlicher Meidung keine Rede, der Staat hat 35,27, der Theätet 32,70, der Parmenides 44,10 Hiate. Wenn nun der Phaidros mit nur 23,90 Hiaten auftritt, so ist das doch ganz gewiß nicht durch seine Zugehörigkeit zur Altersgruppe zu erklären; die Erklärung hat man vielmehr, wenn man den ihm am nächsten stehenden Dialog, den Menexenos, mit seinen 28,19 Hiaten heranzieht. Beide Dialoge sind in einer Kunstsprache geschrieben, die von selbst eine gewisse Meidung des Hiates herbeiführt. Wie sehr dadurch aber der ganze Sprachcharakter beeinflußt wird, ist bekannt. Für manche andere Erscheinungen verweise ich auf Barwick, Comm. Ien. X, p. 50ff., der z. B. das starke Vorkommen von ὄντως gut dadurch erklärt, daß Plato es speziell für das Sein der Ideen gebraucht.

Wer möchte sich zutrauen zu begrenzen, wie weit der besondere Stil des Phaidros auch auf die einfachsten Ausdrucksmittel eingewirkt hat! Trotzdem ist natürlich zuzugeben, daß Erscheinungen genug übrig bleiben, die sich so nicht ohne weiteres erledigen lassen. So hat kürzlich wieder v. Arnim die Zustimmungsformeln der platonischen Dialoge untersucht (Wiener SB.

[1]) Das erklärt Plato allerdings p. 257a zunächst nur mit Rücksicht auf die zweite Sokratesrede. Aber daß auch weite Strecken des übrigen Dialoges einen anderen Stil zeigen als die übrigen Dialoge, muß doch jeder empfinden.

1912) und ist auch da zu dem Ergebnis gekommen, daß der Phaidros sogar in die Zeit nach dem Parmenides gehört. Sein Material erscheint erdrückend, und bei einem Manne wie v. Arnim wiegt auch das Selbstzeugnis schwer, er habe „in logisch einwandfreier, streng wissenschaftlicher Weise die Reihenfolge der Schriften ermittelt" (S. 230). Immerhin, wenn man nicht bloß Arnims Schlußkapitel liest, wo alles aufs beste zu stimmen scheint, ergibt doch sein eigenes Material manche Merkwürdigkeiten. So hat der Parmenides unter seinen nächsten zehn Verwandten zwar auch das zwölfte Buch der Gesetze, aber ebenso Lysis, Charmides und Rep. I, die nach v. Arnim zu den frühesten Schriften gehören, und die mit diesen eng verwandten Dialoge Phaidon und Euthyphron kommen an elfter und vierzehnter Stelle. Beim Symposion gibt v. Arnim selbst zu, daß das Material zu klein ist, um sichere Schlüsse zu ziehen. Aber auch beim Phaidros ist es keineswegs groß — v. Arnim zählt 50 Formeln, die mit anderen Dialogen gemeinsam sind, gegen 208 beim Theätet, 283 beim Parmenides und z. B. 66 in einem so kleinen Dialog wie Charmides — und sieht man sich die einzelnen Formeln an, so ist das Schwergewicht, das den Dialog in die späte Zeit hinabzieht, in der Hauptsache nur das ominöse *τί μήν;* das elfmal auftaucht. Sollte hier aber nicht Dittenbergers Beobachtung, daß Plato *τί μήν;* aus der sizilischen Umgangssprache aufgegriffen zu haben scheint, in Betracht zu ziehen sein[1])? Was ist natürlicher als daß eine solche Wendung gerade nach der Rückkehr aus Sizilien mit einem Male besonders in die Feder fließt, um dann vielleicht eine Zeitlang wieder zurückzutreten[2])?

So erheben sich gegen v. Arnims Folgerungen Bedenken, auch wenn man sonst seiner Untersuchung folgt. Aber ganz abgesehen davon, daß seine Methode vielleicht nicht ganz einwandfrei ist[3]), so ist es selbstverständlich, daß bei einem so großen

[1]) Daß *τί μήν;* nicht auf Sizilien beschränkt war, macht dabei nichts aus.

[2]) Ritter, Neue Untt. 219 erwähnt, daß Schleiermacher auf eine fremde Erinnerung hin das Wörtchen „eben", das er vorher übermäßig gebraucht hatte, jetzt ein Semester lang ganz mied. Dürfen wir den mit so feinem Stilgefühl begabten Griechen nicht Ähnliches zutrauen? — Ich weiß natürlich, daß Ritter und v. Arnim auf die einzelne Erscheinung keinen Wert legen, aber tatsächlich beeinflußt in diesem Falle der eine Faktor die Rechnung sehr stark.

[3]) Zunächst mußten die negativen Formeln der Vollständigkeit halber herangezogen werden, da das *οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ* doch auf demselben Brett steht wie

Material auch der gewissenhafte Forscher nicht überall genau ist, nicht überall ohne Subjektivität verfährt. Ich wählte zur Nachprüfung den Lysis, weil ich diesen Dialog aus inhaltlichen Gründen hinter den Phaidros und vor das Symposion setze. Auch Ritter verbindet ihn mit diesem und betont S. 503 ausdrücklich, daß der sprachliche Befund für die Zusammengehörigkeit beider Dialoge spricht, während v. Arnim den Lysis mit Laches, Charmides u. a. zu den allerfrühesten Werken zählt, obwohl auch nach ihm unter den zehn am nächsten verwandten Dialogen Parmenides, Phaidon und Theätet (an 4., 9., 10. Stelle) erscheinen.

Sieht man sich nun die einzelnen Formeln des Lysis an (auf S. 66), so fällt auf, daß er eine ganze Reihe hat, die in den späteren Dialogen stärker hervortreten, so *ἀληθῆ, κινδυνεύει, πῶς δ' οὔ; καὶ μάλα, οὕτως, τί μήν; σφόδρα γε ὀρθῶς λέγεις, ἀλλὰ τί μήν; κομιδῇ*, während keine Formel da ist, die der Dialog ausschließlich mit den jüngeren gemeinsam hätte, und wenige für die Altersdialoge bezeichnenden Formeln fehlen. Dieses wird noch klarer, wenn man Arnims wichtigste Posten — nur bei denen habe ich es getan — nachprüft. *'Ανάγκη*, das besonders im Theätet und Parmenides auftritt (10 bezw. 23 Mal), kommt im Lysis nicht viermal vor, wie v. Arnim angibt, sondern sechsmal (210a 213b 216b — zweimal — 218d 219d), wozu noch *ἀνάγκη, ὡς ἔοικεν* 217a tritt, und im Phaidros, der es angeblich gar nicht hat, steht 262a *ἀνάγκη μὲν οὖν*. — Mit dem einen *καὶ μάλα* meint v. Arnim wohl Lysis 208b. Aber Berücksichtigung verdiente nach seiner sonstigen Gewohnheit auch 207e *ναὶ μὰ Δία ἐμέ γε, ὦ Σώκρατες, καὶ μάλα γε πολλὰ κωλύουσιν*, und der Phaidros bietet nicht drei, sondern vier Beispiele (258bc 263a 274b). — *Σφόδρα γε* führt er einmal an, wohl nach 221b, aber steht 212c *σφόδρα γε, ἔφη, ἀληθές* grundsätzlich anders? — Zu des Phaidros *συγχωρῶ ὃ λέγεις* führt A. als Parallele *συγχωρῶ* aus Rep. I und Theätet an, aber dieses finden wir auch Lys. 210c (wo allerdings *συγχωρεῖς οὕτως ἔχειν;* vorhergeht). — Und wenn wir 218b lesen: *παντάπασιν ἐφάτην τε καὶ συνεχωρείτην οὕτω τοῦτ' ἔχειν*, so ist das die nächste Parallele zu dem *παντά-*

ἔμοιγε δοκεῖ. Über die rechnerische Methode v. Arnims wage ich kein Urteil, wenn es mir auch als das Gegebene erschienen wäre, nicht von der absoluten Zahl der zwei Dialogen gemeinsamen Formeln, sondern von dem Verhältnis dieser Zahl zur Gesamtzahl der im Dialoge vorkommenden Erscheinungen auszugehen.

πασιν οὕτως ἔχει, das A. S. 28 aus Rep. III anführt[1]). — Am merkwürdigsten ist aber, daß A. für die vielbeachtete Formel *ἀλλὰ τί μήν;* nur einen Beleg kennt, obwohl 208 b c kurz hintereinander zwei Fälle stehen[2]).

Für so ganz unbedingt zwingend dürfen wir also v. Arnims Material nicht halten, und was wir hier angeführt haben, nötigt uns, den Lysis erheblich später zu setzen. Dazu kommen ja auch Erscheinungen, die ihn direkt mit den späteren Dialogen verwandt erscheinen lassen. Außer dem schon erwähnten *τί μήν;* führt Ritter besonders die vier *ἀλλὰ — μήν* und *καὶ πῶς;* an. Wenn demgegenüber die kurzen Partikeln wie *πάνυ γε* und *ναί* ähnlich wie in den Jugenddialogen überwiegen, so darf man nicht vergessen, daß der Lysis wie diese große Partien hat, wo kurze Fragen ebenso kurze Antworten erheischen. Auch daß die Partner des Sokrates hier unreife Jungen sind, scheint mir ein Imponderabile, das z. B. das Fehlen von starken Superlativen in der Antwort erklärt[3]).

Endlich sei auf eine merkwürdige Erscheinung aufmerksam gemacht. In dem kurzen Abschnitt 207 d — 208 e finden wir nicht bloß neben dem zweimaligen *καὶ μάλα* zweimal *ἀλλὰ τί μήν;* sondern auch die beiden anderen Beispielen von *ἀλλὰ . . . μήν*, und zwar in der merkwürdigen Form *ἀλλὰ τίνα μήν;* und *ἀλλ' ἀντὶ τίνος μήν κτλ.*[4]); während sonst von verwandten Wendungen nur noch einmal *τί μήν;* p. 219 e steht. Dazu kommen plötzlich noch drei Beispiele von *μῶν*, das nach Kugler, De particula *τοί*, Basler Diss. 1886 p. 40 bei Plato recht selten ist und besonders

---

[1]) Überhaupt ist es m. E. unzulässig, wenn man die indirekten Wendungen ignoriert, z. B. Symp. 199 e *φάναι*, 200 d *συμφάναι*, dagegen *φημί* und *σύμφημι*, die besonders in den späten Dialogen vorkommen, mitzählt.

[2]) Oder scheidet A. *ἀλλὰ τί μήν; ἔφη* und *ἀλλὰ τί μήν; ἡμέτερός γε, ἔφη*?

[3]) Daß man selbst bei den Zustimmungsformeln rein mechanische Verwendung nicht ohne weiteres voraussetzen darf, kann Aristoteles zeigen, wenn er Top. 156 a 17 ff. Vorschriften darüber gibt, wann man in der Debatte *ναί* oder *οὔ*, wann anders zu antworten hat.

[4]) Außer dem Lysis bietet von den Dialogen, die Ritter zur ersten Gruppe rechnet, bekanntlich nur noch das Symposion 2 *ἀλλὰ . . . μήν*, beide in der Form der Frage *ἀλλὰ τί μήν;* 202 d 206 e. — Beim Symposion gibt v. Arnim an, es habe das in späterer Zeit häufige *καλῶς λέγεις* nur einmal (200 b), aber *ἀλλὰ καλῶς (μὲν) λέγεις* steht auch 194 e 214 c. Auch zu dem einen *πάνυ μὲν οὖν* 206 e tritt noch das *πάνυ μὲν οὖν ἔστιν* 199 e. Auf S. 35 mußte v. Arnim das *εὖ ἴσθι* aus Symp. 208 c anführen. Auch 200 b *κἀμοὶ δοκεῖ* (= Rep. N) fehlt.

den Altersdialogen angehört[1]). Speziell für *μῶν μή*, das hier zweimal auftritt, führt Kugler nur aus Phaidon 1, Rep. 2, Soph. 1, Phil. 1 Fälle an. Eine Erklärung dieser Häufung auffälliger Erscheinungen wird schwerlich ein Mensch geben können. Sollten nicht aber solche Auffälligkeiten auch einmal in einem ganzen Dialoge vorkommen können?

Man kann die großen Verdienste, die die Sprachstatistik sich durch Abgrenzung der Hauptgruppen erworben hat, dankbar anerkennen, und kann doch Zweifel hegen, ob sie imstande ist, wirklich alle Erscheinungen von Stil und Sprache so herauszupräparieren, daß sie keinen Raum für Ausnahmen übrig läßt, ob nicht doch eine wirkliche Erforschung der individuellen Bedingtheiten des Stiles notwendig wäre, damit sie nicht bloß *τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα*, sondern *αὐτὴν τὴν τέχνην* böte. Ritter gibt in seinem Aufsatz, wo er die Richtigkeit der Sprachstatistik durch die Anwendung auf Goethe zu erweisen sucht (Neue Untt. S. 224), eine Tabelle über den Sprachgebrauch Zellers. Hier weist er einwandfrei nach, daß bei diesem allmählich „welcher“ durch „der“ verdrängt worden ist. Das Verhältnis ändert sich in den drei untersuchten Gruppen von 209 : 156 zu 73 : 84 zu 76 : 140. Aber aus Ritters eigener Tabelle sieht man auch, daß ein Aufsatz der ersten Gruppe das Verhältnis 11 : 29 zeigt, und wenn nicht glücklicherweise das Jahr 1843 als Abfassungszeit feststände, würde Ritter, da die anderen Spracherscheinungen nicht entscheidend sind, den Aufsatz mindestens 50 Jahre herabrücken müssen. Wenn solche Ausnahmen sich am grünen Holze des als Beweis präsentierten modernen Materiales finden, wird ein Zweifel an der Ausnahmlosigkeit der durch die Sprachstatistik postulierten Gesetze erlaubt sein müssen. Jedenfalls bleibt es eine Hypothese, „daß die Umbildung der psychischen Disposition, durch welche die Ausdruckswahl geregelt wird, nur ganz allmählich, ohne Sprünge, in unmerklichen Übergängen erfolgen kann“ (v. Arnim S. 13). Auch die Stimmung, auch die Tendenz kann die Ausdruckswahl bestimmen, und wo Plato selber uns darauf hinweist, daß beim Phaidros besondere Stilgesetze obwalten, ist es doch wissenschaftlich unzulässig, darüber mit oder ohne Achselzucken hinwegzugehen.

[1]) Nach Kugler haben Menon, Euthydem, Lysis je 3, Protagoras 2, Phaidon 1, Republik 4, Theätet 3, dagegen Sophist, Politikos, Philebos und Leges zusammen 59 Beispiele!

Ritter ist vorsichtig genug, über Staat und Phaidros auf Grund der Sprachstatistik allein kein Urteil abzugeben (Platon 261—4). Beim Symposion wieder gibt v. Arnim zu, daß das geringe Material keinen sicheren Schluß gestattet. Und gerade bei diesem haben Bruns („Attische Liebestheorien", jetzt in den Vorträgen und Aufsätzen), Crain Comm. Ien. VII, Barwick Comm. Ien. X und andere gezeigt, wieviele sachliche Gründe für die Abfassung nach dem Phaidros sprechen, und wir werden diese Gründe noch verstärken. — Andrerseits weisen die engen Beziehungen zum Menon und Phaidon darauf hin, daß der Phaidros von diesen Dialogen nicht weit abliegt. Ich glaube, daß inhaltlich vieles dafür spricht, den Euthydem (nebst Kratylos) hinter den Phaidros zu setzen. Immerhin betrachte ich das angesichts der sprachstatistischen Gründe nicht als sicher [1]). Sehen wir davon ab, so reduziert sich der Unterschied zwischen meiner Chronologie und der von Räder und von Ritter, Platon S. 254 gegebenen darauf, daß diese die Folge ansetzen: Symposion, Phaidon, Politeia, Phaidros, während ich das Symposion (nebst Lysis) hinter den Phaidros rücke. Die Abfassung der Politeia hält Ritter, wie gesagt, auf Grund der Sprachstatistik auch nach dem Phaidros für denkbar. Ich glaube, daß ihre Ausarbeitung neben Phaidros, Lysis und Symposion hergegangen, die Veröffentlichung später erfolgt ist.

Daß Plato an der Spitze einer Schule stand, als er den mündlichen Unterricht unbedingt für die gegebene Ausbildungsmethode erklärte, scheint mir selbstverständlich. Andererseits ist aus der Geringschätzung der Schriftstellerei gar nichts zu schließen. Plato erklärt einfach: „Das Schwergewicht meiner Tätigkeit liegt in meinem Unterricht, der allein die wissenschaftliche Ausbildung begründet. Was ich jetzt und sonst publiziere, sind *πάρεργα*". Warum soll er solche Grundsätze nicht in einer Zeit aussprechen, wo er *παίγνια* wie den Menexenos veröffentlicht? Alkidamas hat seine Verurteilung der *γεγραμμένοι λόγοι* in einem *γεγραμμένος λόγος* ausgesprochen. Sollen wir es für unmöglich halten, daß Plato seine programmatischen Sätze in einer Programmschrift der Akademie veröffentlicht hat?

---

[1]) Über das Verhältnis zu Isokrates nachher. Die sprachstatistischen Gründe sucht jetzt Barwick, Comm. Ien. X p. 55 ff. zu beseitigen.

Endlich noch einige Worte über die Stellung Platos zu Isokrates. Ich muß gestehen, daß mir die vielbehandelte Frage nach dem persönlichen Verhältnis der beiden Männer verhältnismäßig wenig wichtig erscheint[1]). Wichtig ist dagegen der sachliche Gegensatz, und hier ist glücklicherweise kein Zweifel möglich. Er läßt sich zusammenfassen in die beiden Schlagworte *ἐπιστήμη — δόξα*[2]). Das zeigt Isokrates Antid. 271: *ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν, ἣν ἔχοντες ἂν εἰδεῖμεν ὅτι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένους, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας, ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν*[3]). Daß hier Isokrates seine Anschauung im Gegensatz zu den Männern formuliert, die allen Wert auf die *ἐπιστήμη* legen und für sich den Namen *φιλόσοφοι* in Anspruch nehmen, zeigen die zur Einleitung vorausgeschickten Worte: *τὴν καλουμένην ὑπό τινων φιλοσοφίαν οὐκ εἶναί φημι.* Die gegnerische Anschauung entwickelt Plato am Schluß von Staat V. Dort nimmt er 474c die am Schluß des Phaidros kurz behandelte Frage nach dem Begriff des *φιλόσοφος* wieder auf und definiert ihn, den *σοφίας ἐπιθυμητής*, genauer als *ἀληθείας φιλοθεάμων.* Die Wahrheit ist aber im Ansichseienden enthalten, auf diese geht das Wissen, während auf die vielen Einzeldinge sich die *δόξα* richtet. So kommt er zu der Gegenüberstellung:

ὄν	*ἐπιστήμη*	*φιλόσοφος*
μὴ ὄν	*ἄγνοια*	*ἀγνώμων*
μεταξύ	*δόξα*	*φιλόδοξος*

[1]) Wer freilich ein gutes persönliches Verhältnis aus der Dichtung des Praxiphanes erschließt, der beide in einem Dialog zusammenführte (D. L. III. 8), der muß auch die andere Praxiphanesszene als historisch ansehen, wo Thukydides am Hofe des Archelaos mit je einem Vertreter der verschiedenen poetischen Gattungen disputiert (Marcellin v. Thuk. 29). Und wenn man darauf verweist, daß sie gemeinsame Schüler gehabt haben — nun, es soll doch auch heute vorkommen, daß zwei Dozenten, bei denen dieselben Studenten hören, nicht übermäßig gut miteinander stehen.

[2]) Ich kann mich hier kurz fassen, da ich eine Spezialarbeit über dieses Thema von einem Schüler erhoffe.

[3]) Vgl. dazu besonders Panath. 26—30, wo Isokrates sich ganz als Gorgianer fühlt, wenn er als die Gebildeten nicht die Wissenden ansieht, sondern *τοὺς τὴν δόξαν ἐπιτυχῆ τῶν καιρῶν ἔχοντας καὶ δυναμένην ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ στοχάζεσθαι τοῦ συμφέροντος.*

Hier präzisiert also Plato aufs schärfste, daß er ausschließlich für seine Richtung den Namen *φιλοσοφία* in Anspruch nimmt, weil sie nach der *ἐπιστήμη* strebt, und denen, die in den *δόξαι* befangen bleiben, ihn nicht zuerkennt[1]). Daß in der Beziehung *φιλόδοξοι* eine kleine Bosheit enthalten ist, wird man kaum verkennen; wichtiger ist, daß sachlich die Richtung des Isokrates getroffen wird. Darüber läßt die Replik der Antidosis keinen Zweifel, und schon in der Helena (5) sagt Isokrates: *πολὺ κρεῖττόν ἐστι περὶ τῶν χρησίμων ἐπιεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι.*

Als Plato also das fünfte Buch des Staates schrieb, war der sachliche Gegensatz zwischen ihm und Isokrates schon ganz scharf ausgeprägt. Beide erhoben Anspruch auf den Namen *φιλόσοφος*, aber Plato stritt jedem, also auch Isokrates, das Recht ab, sich so zu nennen, der nicht wirklich nach dem Wissen strebe. Nun ist die Darlegung des Staates nichts andres als eine genauere Präzisierung der Stelle des Phaidros, wo Plato offenbar p. 278d zum ersten Mal ausdrücklich den Namen *φιλοσόφος* für den reserviert, der nach der wissenschaftlichen Ausbildung, nach dem *ἀληθές* strebt. Das muß man vor allem ins Auge fassen, wenn man das bekannte Vaticinium des Sokrates über Isokrates am Schluß des Phaidros betrachtet. Denn wenn er dort sagt: *φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ*, so kann das nach der Definition des *φιλόσοφος*, die unmittelbar vorhergeht, nur heißen: In Isokrates liegt von Natur das Streben, über die richtigen Vorstellungen hinauszukommen und zur Wahrheit d. h. zur Anerkennung der Ideenlehre, die allein die Wahrheit bringt, vorzudringen.

---

[1]) An diesen Abschnitt des Staates erinnert formell der Schluß das Euthydem. Denn dort wird der ungenannte Gegner der Philosophie als ein Mann charakterisiert, der, um die *δόξα σοφίας* davonzutragen, das Gute von Philosophie und Praxis zu verbinden sucht, aber gerade dadurch in eine Mittelstellung gerät, die ihn an die dritte Stelle, hinter Philosophie und Praktiker rückt. Diese Parallele ist es, die mir am meisten dafür zu sprechen scheint, daß Isokrates dort der Gegner ist. Dann muß der Euthydem hinter den Phaidros fallen. Vgl. S. 361. Doch sagt auch Phaidros p. 275a Plato: *σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις.* Man hat das Gefühl, daß er auch dort bestimmte Leute vor Augen hat, aber schwerlich Isokrates. So könnte auch im Euthydem ein für uns nicht mehr kenntlicher Gegner gemeint sein. Dann fiele der Dialog zwischen Menon und Phaidros. — Vgl. noch S. 205[2].

Es scheint mir schlechterdings unmöglich, daß Plato eine solche Äußerung getan haben sollte, nachdem er das fünfte Buch des Staates geschrieben hatte. Sobald sich der sachliche Gegensatz zwischen den beiden Schulhäuptern ausgebildet und beide sich auf ihrem Standpunkt festgelegt hatten, hätte sich doch Plato einfach lächerlich gemacht, wenn er die Hoffnung ausgesprochen hätte, Isokrates würde sich noch zu seiner Weltauffassung bekehren.

Nein, Platos Äußerung ist nur verständlich in einer Zeit, wo der Gegensatz noch nicht ausgebildet war, wo Plato noch von der Missionskraft seiner neuen Weltanschauung unbedingt überzeugt war. Durchaus möglich ist sie noch nach Isokrates Programmrede. Dort findet sich freilich auch schon der Gedanke, daß man mit Hülfe der *δόξαι* praktisch mehr erreiche als mit der *ἐπιστήμη* (8); aber er ist nur beiläufig ausgesprochen, von einem grundsätzlichen Gegensatz gegen Plato, der ja noch nicht als Lehrer in Athen eine Rolle spielte, ist keine Rede, und es ist sehr denkbar, daß Plato den Gegensatz des Isokrates gegen den alten mechanischen Betrieb der Rhetorik mit großen Hoffnungen begleitete. Andererseits hat wohl auch Isokrates in Plato einen Bundesgenossen erhofft und darum im Busiris den Anlaß genommen, ihm ein Kompliment über seine Staatstheorieen zu machen (S. 217). Als dann Plato an die Spitze der Akademie getreten war, da empfand er freilich die Notwendigkeit, den sachlichen Unterschied klar zum Ausdruck zu bringen und zu zeigen, daß er glaube, einen richtigeren Weg als Isokrates, den einzig richtigen Weg einzuschlagen. Aber jede persönliche Gegnerschaft wollte er vermeiden. Darum richtete er seine Darlegung so ein, daß die Politik scheinbar nur einen anderen, den auch von Isokrates bekämpften Lysias, traf, und zog am Schluß eine Gelegenheit herbei, um Isokrates sein Kompliment zurückzugeben. Ob er innerlich dabei wirklich so sehr die Hoffnung gehegt hat, die in seinen Worten liegt, das kann man wohl bezweifeln. Wir wollen nicht übersehen, daß am Schluß seiner zweiten Rede (257 b) Sokrates zu Eros betet: *Λυσίαν τὸν τοῦ λόγου πατέρα αἰτιώμενος παῦε τῶν τοιούτων λόγων, ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ. ὥσπερ ἀδελφὸς αὐτοῦ Πολέμαρχος τέτραπται, τρέψον.* Das ist doch eine beabsichtigte Parallele, die uns mahnt, das Vaticinium über Isokrates nicht allzu ernst zu nehmen[1]).

[1]) Gegen Räders Auffassung, der in Platos Worten Spott und Bosheit sieht, ist schon soviel Einspruch erhoben, daß ich darauf nicht eingehe.

XIV. Lysis und Symposion.

Nichts wirkt in Platos Phaidros, ja vielleicht in seiner ganzen Lehre auf uns fremdartiger als die Anschauung vom Eros. Für eins haben wir dabei freilich wohl Verständnis. Das ist der Gedanke, daß das Streben nach dem Idealen wichtiger ist als alle Methodik, daß es durch keinen Lehrer in die Seele gepflanzt werden kann, sondern drin schlummern muß und nur geweckt und angeregt werden kann. Um so schwerer aber ist es für uns heute, uns hineinzufühlen in eine Denk- und Empfindungsweise, für die sich diese Erweckung aufs engste verbindet mit der Liebe des Einwirkenden, die sich an der sinnlichen Schönheit entzündet und ihre Rückwirkung auf den Geliebten übt. Wir denken natürlich sofort an die Bedeutung, die der Eros in Athen wie in ganz Hellas für die Jugend hatte, die sich an den Pflegstätten des Körpers und Geistes tummelte, an die erotischen Verhältnisse, die sich dort anspannen und alle Nüancen von der Schwärmerei des Backfisches bis zur gröbsten Sinnlichkeit und andrerseits der dauernden geistigen *φιλία* aufweisen[1]).

Wie sehr man auch theoretisch sich mit dieser so tief ins Leben eingreifenden Erscheinung beschäftigte, das sehen wir an den *ἐρωτικοί*, von denen der des Lysias und der bald zu besprechende des Pausanias nur Einzelbeispiele sind, wie an den Debatten der Sokratiker. Diese zeigen uns aber auch, daß für sie ein spezielles Moment hinzutrat, die Erotik des Sokrates. *Ἐγὼ γὰρ οὐκ ἔχω χρόνον εἰπεῖν ἐν ᾧ οὐκ ἐρῶν τινος διατελῶ,* läßt ihn Xenophon am Anfang seiner Erosrede sagen (Symp 8,2), und die übereinstimmenden Äußerungen der andern Sokratiker lassen keinen Zweifel darüber, daß Sokrates sich wirklich als *ἐρωτικός* den jungen Leuten nahte, auf die er einzuwirken suchte[2]). Oft genug mag dabei die Ironie über seinen Worten gelegen haben, aber soviel dürfen wir gewiß sagen: Zu den geheimnisvollen Zügen dieser dämonischen Natur gehörte auch eine starke Empfänglichkeit für die sinnliche Schönheit des jugendlichen

[1]) Das Material bietet am besten Bethe, Rh. M. LXII. Seinen Theorien über den eigentlichen Sinn der Knabenliebe vermag ich aber nicht zu folgen.

[2]) Bes. Xen. Mem. IV, 1, 2, Plato, Symp. 177d, Aischines fr. 11.

Menschen[1]), wenn auch der willensstarke Mann es erreicht hatte, daß sein Eros sich über das Sinnliche erhob und auf die schöne Seele, die im schönen Leibe wohnte, konzentrierte.

Es ist natürlich, daß auch diese Seite von Sokrates Person die Aufmerksamkeit seiner Schüler fesselte. Man sollte erwarten, dies wäre auch bei Plato von vornherein der Fall gewesen, zumal doch die von ihm erstrebte Einwirkung auf andre bei Sokrates eben mit dem Eros zusammenhing. Aber in den Jugenddialogen ist davon wenig zu spüren. Besonders im Charmides, aber auch im Protagoras und Menon hört man leise immer den ironischen Unterton heraus, wenn Sokrates von dem Eindruck spricht, den die *καλοί* und ihre sinnliche Schönheit auf ihn machen. Und wir haben gesehen, wie Plato den Versuch des Aischines, Sokrates' Wirksamkeit aus seinem irrationalen Eros zu begreifen, mit Ironie behandelte (S. 185).

Mit einem Schlage wird das anders. Im Phaidros nimmt plötzlich auch für ihn der Eros eine zentrale Stellung ein, und er ist es, der allein die wahre Einwirkung auf die Mitmenschen ermöglicht. Hier ist dieser noch die Liebe des Individuums zum Individuum. Die höhere Stufe, wo der Eros die Individuen hinter sich läßt und zum Bande der ganzen Gemeinschaft wird, hat Plato erst im Symposion geschildert, aber zum Schutzpatron der Akademie hat er den *ποικιλομήχανος Ἔρως*, dem im Gymnasion Charmos den Altar errichtet hatte (Athen. 609d), gewiß schon in der Zeit, wo er den Phaidros schrieb, erhoben.

Daß persönliche Erlebnisse es gewesen sind, die Plato plötzlich zu dieser Schätzung des Eros führten, haben wir vermutet. Doch mag das dahingestellt bleiben. Das scheint mir aber selbstverständlich, daß die Spekulation Platos über den Eros von dem Eros der Gymnasien, vom Eros des Sokrates ausgegangen ist und erst nachträglich auf weitere Gebiete übergegriffen haben kann.

Plötzlich ist Plato die Bedeutung des Eros aufgegangen, und was er im Phaidros gibt, macht ganz den Eindruck des ersten Wurfes. Aber bald spannen sich weitere Fragen an. Im Phaidros hatte er unbefangen das Sprichwort zitiert *ἧλιξ ἥλικα τέρπει* und wie im Gorgias 510b vorausgesetzt, die *ὁμοιότης* sei die

[1]) Charm. 155d, Xen. Symp. 4, 28 müssen einen gewissen Anhalt an Äußerungen des Sokrates haben.

Grundlage der *φιλία* (240c, vgl. Aristot. Rhet. 1371b 15). Aber es gab doch auch Leute, die behaupteten, *ὡς παντὸς δέοι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον εἶναι, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐναντίον εἴη τούτου· τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον* und darum die *φιλία* ähnlich wie Heraklit seine Harmonie auf das Zusammenstreben des Entgegengesetzten gründeten (Lys 215e). Seinem natürlichen Gefühle folgend hatte Plato Phaidr. p. 255b erklärt: *οὐ γὰρ δήποτε εἵμαρται κακὸν κακῷ φίλον οὐδ' ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι.* Aber war wirklich das so selbstverständlich, daß die Freundschaft zwischen den Guten bestehe? *Ὁ ἐπιεικὴς μάλιστα αὐτὸς αὑτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἑτέρου προσδεῖται* (Rep. 387d). Und was wichtiger war: der Eros, wie ihn Plato selber im Phaidros schilderte, hatte seine Bedeutung nicht für die Fertigen, die *σοφοί*, sondern die *φιλοσοφοῦντες*, nicht für die Guten, sondern für die, die gut werden wollen.

Aus solchen Gedanken ist der Lysis erwachsen. Unwillkürlich ruft uns hier so manches den Charmides in Erinnerung. Schon der äußere Umfang des Dialoges, mehr aber noch die wundervolle Szene, die uns die Macht des Eros in den Gymnasien so anschaulich vorführt, und die Art, wie Sokrates als *ἐρωτικός* mit dem *κάλλιστος καὶ ἄριστος* unter den Jungen verkehrt. Aber die Probleme sind viel spezieller geworden, die Behandlung viel tiefer, die Form straffer (vgl. Ritter S. 503), und der ganze Inhalt zeigt, daß wir ein *παίγνιον* vor uns haben, das bald nach dem Phaidros entstanden ist. Zunächst erfolgt hier eine wichtige Klarstellung. Im Phaidros lasen wir 255d, daß der Geliebte ein Abbild des Eros in sich hat, den *ἀντέρως· καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἴεται οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι· ἐπιθυμεῖ δὲ ἐκείνῳ παραπλησίως κτλ.* Also sein Gefühl ist nicht *φιλία*, sondern Eros, weil er auch eine *ἐπιθυμία* in sich trägt. Tatsächlich war eben für den Griechen das der Unterschied der *φιλία* vom *ἔρως*, daß sie das Moment des Begehrens nicht enthielt. Daß dies nicht ganz richtig sei, führt der Lysis aus, das Gespräch *περὶ φιλίας*. Denn hier zeigt der bedeutsame Schlußabschnitt, daß jede Freundschaft der Verwirklichung eines Gutes diene und das Streben nach diesem Gute die Ursache der Freundschaft sei: *Ἆρ' οὖν . . . ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία; . . . Τοῦ οἰκείου δή* — über diesen Begriff gleich — *ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα* (221de). Andres

weist uns noch direkter auf den Phaidros. Denn im Lysis wird nun die Frage, ob das Gleiche dem Gleichen fremd sei, genauer diskutiert, und eine direkte Korrektur des Phaidros ist es, wenn ausdrücklich auf Grund der Anschauung, die wir eben aus Rep. III kennen gelernt haben, bestritten wird, daß die Freundschaft zwischen Guten bestehe[1]). Und wenn dann positiv geschlossen wird, *τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον* (218c), so erfolgt dieser Schluß wieder unter Weiterbildung eines Gedankens des Phaidros. Denn wenn dort Plato p. 278d einfach gesagt hatte, der Name *σοφός* komme wohl nur Gott zu, den Menschen, der nach Wahrheit strebe, nenne er *φιλόσοφος*, so präzisiert Plato jetzt Lysis 218a: *διὰ ταῦτα δὴ φαῖμεν ἂν καὶ τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποί εἰσιν οὗτοι ... φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοί πω ὄντες.* Es ist die Auffassung, die Plato im Symposion 204a mit wörtlichem Anklang wieder aufnimmt und weiter ausbaut.

Damit hängt etwas anderes zusammen, was noch wichtiger ist. Im Phaidros entsteht der Eros dadurch, daß durch die Erinnerung an das, was die Seele einstmals geschaut hat, das Streben nach den wahren, höchsten Gütern wachgerufen wird. Auch diese Anschauung wird im Lysis weiter gebildet. Daß hier auch in die *φιλία* das Moment des Begehrens hineingetragen wird und ein Gut, dessen Verwirklichung den *φίλοι* vorschwebt, als der eigentliche Grund der *φιλία* angesehen wird, sahen wir schon. Gegenüber dem Phaidros wird aber genauer präzisiert, daß dies letztlich ein höchstes Gut ist, auf das wir alle einzelnen Güter beziehen (218c—221d). Dazu tritt aber noch ein bedeutsames Moment. Wenn nämlich auch das zu verwirklichende Gut als die eigentliche Ursache betrachtet werden muß, die den Eros erregt und dadurch die Freunde zusammenführt, so ist ein *συναίτιον* doch die Anwesenheit eines Übels, wie es p. 217 hieß, das Gefühl eines Mangels und das Bedürfnis nach Ergänzung, wie wir jetzt 221e genauer hören. Wie sehr Plato das Bewußtsein hatte, damit die Anschauung vom Eros gegenüber dem Phaidros psychologisch vertieft zu haben, kann uns wieder das

---

[1]) *Τί δέ; οὐχ ὁ ἀγαθός, καθ' ὅσον ἀγαθός, κατὰ τοσοῦτον ἱκανὸς ἂν εἴη αὐτῷ; — Ναί. — Ὁ δέ γε ἱκανὸς οὐδενὸς δεόμενος κατὰ τὴν ἱκανότητα κτλ.* 215a. — *Ἱκανός* wird Rep. II bes. p. 373. 4 fortwährend als Terminus gebraucht, wenn es sich um die *αὐτάρκεια* des Staates oder Individuums handelt.

Symposion zeigen, wo der ganze Mythos von der Geburt des Eros, ja die ganze Anschauung von seinem Wesen, auf dieser Doppelseitigkeit, dem Gefühl des Mangels und dem Streben nach dem wahren Gute, aufgebaut ist[1]. Die beiden Vorgespräche des Sokrates mit den *καλοὶ παῖδες* 207d—210d und 211d—213d[2] zeigen uns, wie der wahre Erotiker in diesen zunächst das Gefühl der geistigen *πενία* weckt, ehe er sie positiv zur Erkenntnis führt.

Das Gespräch schließt dann aber scheinbar ergebnislos ab wie die Jugenddialoge. Plato hat zunächst das Ergebnis gewonnen: *Τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου* (219a). Er modifiziert dieses dann in der Weise, daß er als den eigentlichen Grund der Liebe das Gute bezw. das Streben nach diesem erweist. Da nun das absolut Gute nur den letzten Zielpunkt abgibt, ergibt sich zunächst als Wesen der Liebe das aus dem Bedürfnis nach Ergänzung des eigenen Ich entsprungene Verlangen nach dem Wesensverwandten, dem *οἰκεῖον* (221e 222a). Da aber *οἰκεῖος*, wie es scheint, entweder gleich *ὅμοιος* oder gleich *ἀνόμοιος* sein müßte und vorher schon gezeigt ist, daß weder zwischen *ὅμοιοι* noch zwischen *ἀνόμοιοι* Freundschaft besteht, so schließt der Dialog mit einer Aporie ab.

Weiß hier Plato wieder einmal nicht aus noch ein? Ich glaube, es wäre für ihn wirklich keine Schwierigkeit gewesen zu sagen, daß der *οἰκεῖος πῇ μὲν ὅμοιος πῇ δὲ ἀνόμοιος* sei. Aber damit hätte er allerdings das ganze Problem nicht erschöpft. Sokrates sagt 221e zu den Jungen: *ὑμεῖς ἄρα εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πῃ οἰκεῖοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς*. Da hat er gewiß eine ganz bestimmte Vorstellung, aber auf eine begriffliche Formel läßt sich diese individuelle Wesensverwandtschaft nicht ziehen. Wer den Phaidros vor dem Lysis gelesen hat, wird sich erinnern, daß auch da der *ἐρώμενος φύσει φίλος τῷ ἐρῶντι* heißt (255a). Warum? Weil „beider Seelen einstmals in der Präexistenz demselben Gotte folgten". Wem diese Auskunft nicht genügt, der mag sich im Lysis an das Bild der beiden Jungen halten, durch deren verschiedene Charakterisierung

[1]) Wer den Phaidros hinter Lysis und Symposion setzt, hat die Verpflichtung, zu erklären, warum Plato diese Erkenntnis wieder fallen läßt oder jedenfalls diesen so wichtigen Zug ignoriert.

[2]) Dem fortgeschritteneren, aber auch keckeren Menexenos wird nur gezeigt, wieviele Schwierigkeiten in einem so einfachen Worte wie *φίλος* stecken. Vgl. S.257.

Plato ja seinen Gedanken illustriert[1]). Mehr wird uns der Dichter Aristophanes im Symposion darüber zu sagen haben.

Mit dem Phaidros stimmt der Lysis darin überein, daß er sich auf die Betrachtung des *παιδικὸς ἔρως* beschränkt. Nur an einer Stelle greift er darüber hinaus. Das ist 215e, wo Plato auf die naturwissenschaftliche Lehre zu sprechen kommt, nach der alles nach dem Entgegengesetzten, das Trockene nach dem Feuchten, das Süße nach dem Bitteren, das Leere nach Füllung, das Volle nach Leerung strebt[2]). Diese Lehre wird hier nur beiläufig als Beispiel erwähnt. Aber sollte solch eine Theorie nicht auch selbständige Bedeutung für die Erforschung des Eros haben? Schwerlich hat Plato geglaubt, im Phaidros und Lysis das Wesen des geheimnisvollen Triebes ganz ergründet zu haben. Vielleicht konnte man weiter kommen, wenn man die Untersuchung auf die verwandten Erscheinungen ausdehnte, wenn man nicht bloß die ver-

---

[1]) Über den Charakter der beiden Jungen vgl. S. 257. Der Lysis fällt etwa in dieselbe Zeit wie der Menexenos.

[2]) Daß Plato hier einen bestimmten Gelehrten vor Augen hat, deutet er durch *ἤδη ποτέ του ἤκουσα λέγοντος* und auch sonst mehrfach an. Heraklit kann es nicht wohl sein, da er nicht die *φιλία*, sondern die *ἔρις* als das Entscheidende betrachtet, und Aristoteles sagt an der Stelle, wo er an den Lysis anknüpft (Eth. N. 1155b4) *Ἡράκλειτος ... ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.* Aber auch Empedokles' *φιλία* kann kaum in Betracht kommen. Denn wenn auch Stellen wie 21 A 33 *ἐκ τεσσάρων οὖν στοιχείων τὸ πᾶν, τῆς τούτων φύσεως ἐξ ἐναντίων συνεστώσης, ξηρότητός τε καὶ ὑγρότητος καὶ θερμότητος καὶ ψυχρότητος, ὑπὸ τῆς πρὸς ἄλληλα ἀναλογίας καὶ κράσεως ἐναπεργαζομένης τὸ πᾶν* (vgl. A 39. 42. 29) deutlich zeigen, daß er als Zweck der *Φιλία* die Harmonie des Entgegengesetzten betrachtet hat, so hat er doch andererseits auch ein Streben von Gleichem zu Gleichem anerkannt, und Aristoteles fährt a. o. O. geradezu fort: *ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις ἄλλοι τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς, τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι.* Nach diesen Worten müßte man eigentlich sogar annehmen, gerade hierin habe Empedokles die *φιλία* gesehen. Aber Gomperz wird wohl recht haben, wenn er in dieser Anziehung des Gleichen, die zur Isolierung der Elemente führen muß, das Werk des Zwistes sieht (Gr. D. I, S. 190—193). Jedenfalls kann auch Empedokles im Lysis nicht wohl gemeint sein. Ja, wenn es heißt, *ὡς ἄρα παντὸς δέοι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον εἶναι, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐναντίον εἴη τούτου,* so sieht das wie eine Polemik gegen Empedokles aus. Und das gleich folgende *τροφὴν γὰρ εἶναι τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ* steht im schärfsten Gegensatz zu dem *similibus similia nutriri* des Empedokles (21 B 90, aus Macrobius mit dem Beleg *ὣς γλυκὺ μὲν γλυκὺ μάρπτε, πικρὸν δ' ἐπὶ πικρὸν ὄρουσεν κτλ.*). Wir müssen also wohl an einen Jüngeren denken, der Empedokles' Lehre modifiziert hat. Eryximachos im Symposion geht von derselben Anschauung aus.

schiedenen Formen, die der *παιδικὸς ἔρως* bei den einzelnen Stämmen zeigte, nicht nur die Liebe der Geschlechter zueinander studierte, sondern all das, was sonst der griechische Geist vom Eros wußte, in die Betrachtung einbezog, den bittersüßen Liebesgott, der Sapphos Herz erschütterte wie der Sturmwind die Eichen, den unbezwinglichen Herrscher, dem, wenn er im Frühling von Kypros aus seinen Siegeszug antritt, die Götter ebenso sich beugen, wie die zarte Jungfrau und das Getier des Feldes[1]), den jugendlichen Sohn Aphrodites, wie ihn die bildende Kunst darstellte, ebenso gut wie den plumpen Steinblock, in dem man drüben in Thespiae den Eros verehrte, und die kosmogonischen Spekulationen, die in ihm das Prinzip der Zeugung und Entwicklung sahen, sowie die an diese anknüpfenden philosophischen Theorien.

Auf dieser über den ursprünglichen Ausgangspunkt unendlich erweiterten Basis[2]) führt das Symposion die Untersuchung über das Wesen des Eros.

Im Symposion weist alles auf den Phaidros zurück. Daß der *μανικός* Apollodor als Erzähler eingeführt und so anschaulich geschildert wird, ist künstlerisch nur verständlich, wenn wir ihn als den Vertreter der *ἐρωτικὴ μανία* fassen, die uns aus dem Phaidros bekannt ist (vgl. S. 2[1]). Wie Plato dazu gekommen ist, die allein berechtigte sokratische Methode zu verlassen und aus einer Reihe von Reden das Wesen des Eros zu entwickeln, begreift sich sofort, wenn wir diese Form als eine Erweiterung des im Phaidros geübten Verfahrens fassen, wo er in bewußter dialektischer Absicht die zwei verschiedenen Auffassungen über den Eros in zwei längeren Reden entwickelt hatte, und wir werden, hoffe ich, uns noch überzeugen, daß im Symposion wie im Phaidros es nötig ist, *εἰς μίαν ἰδέαν συνορᾶν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα*, um zu einem wirklichen Bilde des Eros zu gelangen.

Im Phaidros nennt Sokrates p. 257a im Scherze Lysias, der den Anlaß zu seiner Rede gegeben hat, *τὸν τοῦ λόγου πατέρα*. Im Symposion muß Phaidros selber die erste Rede halten, *ἐπειδὴ καὶ πρῶτος κατάκειται καὶ ἔστιν ἅμα πατὴρ τοῦ λόγου* (177 d). Warum gerade er, der jüngste und unbedeutendste des Kreises, das Thema

[1]) Theognis 1275; Soph. Ant. 781.

[2]) Ginge das Symposion dem Phaidros voraus, wäre mir die Entwicklung psychologisch unverständlich.

angibt, würden wir schwerlich einsehen, wäre er uns nicht aus dem Phaidros (242b) bekannt als der Mann, der neben Simmias den Anstoß zu den meisten Reden gegeben hat. Daß er eigentlich in dieser Gesellschaft nicht dazu berechtigt wäre, das läßt uns Plato ja empfinden, wenn er Phaidros nicht persönlich, sondern durch seinen älteren, uns auch aus dem Phaidros (268a vgl. Prot. 315c) bekannten Freund Eryximachos den Vorschlag machen läßt.

Auch in seinem Wesen ist Phaidros ganz der *καλὸς παῖς*, den wir aus dem nach ihm benannten Dialoge kennen: jugendlich unreif, der Sophistenschule weder äußerlich noch innerlich entwachsen, durch Äußerlichkeiten leicht zu blenden, aber doch kein hohler Kopf, keine oberflächliche Natur, sondern eine empfängliche, begeisterungsfähige Seele, die, wie der *ἐρωτικός* Sokrates wohl erkennt, nur durch eine zügellose Wißbegier zur Sophistik hingetrieben ist und unter guter Leitung bei richtiger Mäeutik ihren Reichtum erschließen wird, weich wie Wachs, dem Bäumchen gleich, das sich noch nach jedem Winde biegt, aber, wenn es erst inneren Halt gewinnt, die schönste Entwicklung zeigen kann. Von derselben Art ist seine Lobrede auf den Eros, die er offenbar ebenso gerne los werden möchte wie im andern Dialog die Lysiasrede, schülerhaft in der Form, unreif im Inhalt. Nach einer Einleitung, die sehr an einen Sekundaneraufsatz erinnert, bringt er ein paar Reminiszenzen aus der Schullektüre an, ohne recht eine Ahnung zu haben, was der Eros für Hesiod und Parmenides bedeutet. Dann springt er sofort zu dem Thema über, das ihm am Herzen liegt. Als den Unterschied der beiden Sokratesreden hatte er im andern Dialoge wohl erkannt, *ὡς βλάβη τέ ἐστι τῷ ἐρωμένῳ καὶ ἐρῶντι (ὁ ἔρως) καὶ αὖθις ὡς μέγιστον ὂν τῶν ἀγαθῶν τυγχάνει* (263c), und Sokrates hatte 266a bestätigt, die zweite Rede habe Eros gelobt *ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν*. Das gibt Phaidros den Grundgedanken für seine Lobrede: *μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἴτιός ἐστιν* (178c)[1]. Auch in dem, was er jetzt bringt, ist die Form schülerhaft, aber wir spüren, wie warm es ihm ums Herz

---

[1] Natürlich formulieren auch sonst die Enkomien seit Gorgias ihre Themen ähnlich (vgl. S. 268). Selbst im *ἐγκώμιον Πενίας*, auf dem Aristophanes im Plutos seinen Agon aufbaut, stellt sich Penia die Aufgabe (468):

κἂν μὲν ἀποφήνω μόνην
ἀγαθῶν ἁπάντων οὖσαν αἰτίαν ἐμὲ
ὑμῖν κτλ.

wird, wenn er die Segnungen des ἔρως — natürlich nur des παιδικὸς ἔρως — schildert. Phaidros hat das Vorrecht der Jugend, alles in rosigem Lichte zu sehen. Von den Abgründen, an denen sein Pfad vorbeiführt, ahnt er nichts. Er weiß nur, daß in ihm selber der Eros Schamgefühl und Ehrgeiz weckt, und setzt das ohne weiteres überall voraus. Der Eros ist ihm darum die beste Triebfeder zu sittlichem Tun, und keinen idealeren Zustand könnte es nach ihm geben, als wenn die ganze Welt aus Liebenden und Geliebten bestände. Begeistert redet er davon, daß die Liebe sogar zur eigenen Aufopferung treibt. Das Höchste aber ist, wenn der Geliebte für den Liebhaber sein Leben dahingibt. Davon träumt er wie unsere Jungen vom Heldentod fürs Vaterland (180b).

Auf Phaidros, der durchaus noch wie ein ἐρώμενος fühlt, folgt Pausanias, der erklärte ἐραστής des Agathon (Prot. 315e Xen. Symp. 8,32). Er ist kein Schwärmer, er kennt die Welt, und die Erfahrung hat ihn gelehrt: Οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρώτων γένος. Und wenn schon Euripides gelegentlich einen doppelten Eros geschieden hatte (fr. 388):

ἀλλ' ἔστι δή τις ἄλλος ἐν βροτοῖς ἔρως
ψυχῆς δικαίας σώφρονος τε κἀγαθῆς.
καὶ χρῆν δὲ τοῖς βροτοῖσι τόνδ' εἶναι νόμον
τῶν εὐσεβούντων οἵτινές τε σώφρονες
ἐρᾶν, Κύπριν δὲ τὴν Διὸς χαίρειν ἐᾶν[1]),

so führt Pausanias diese Scheidung prinzipiell durch, und stellt nicht bloß der Tochter des Zeus[2]), der Aphrodite Πάνδημος, die Tochter des Uranos gegenüber, sondern er scheidet auch einen himmlischen und einen gemeinen Eros. Nur der erste, der sich auf das männliche Geschlecht, und zwar auf bereits heranreifende Jünglinge und mehr auf die Seele als auf den Leib richtet, ist wertvoll. Aus dem Doppelcharakter des Eros ergibt sich aber, daß man den Eros nicht absolut preisen oder verurteilen darf. Das tun freilich die gesellschaftlichen Anschauungen bei manchen

---

[1]) Aus dem Theseus. Vgl. auch fr. 671

Ὁ δ' εἰς τὸ σῶφρον ἐπ' ἀρετήν τ' ἄγων ἔρως
ζηλωτὸς ἀνθρώποισιν· ὧν εἴην ἐγώ

und mit Festhaltung eines Eros fr. 547

Ἑνὸς δ' ἔρωτος ὄντος οὐ μί' ἡδονή.
οἱ μὲν κακῶν ἐρῶσιν οἱ δὲ τῶν καλῶν.

[2]) Man beachte, wie bei Euripides Κύπρις ἡ Διός dem guten Eros gegenübergestellt wird. Zu dem dritten Verse des Fragments vgl. 181d χρῆν δὲ καὶ νόμον εἶναι μὴ ἐρᾶν παίδων.

griechischen Stämmen. Richtiger denken aber außer den Spartanern die Athener. Ihr *νόμος* wird dem Doppelcharakter des Eros gerecht, ist freilich nicht leicht zu interpretieren. Das Liebeswerben des *ἐραστής* wird hier durchaus erlaubt und gefördert, die Hingabe des Geliebten dagegen gilt als Makel und wird gehindert. Der Sinn des *νόμος* ist der: Die Liebe als solche ist sittlich indifferent; es kommt auf die Art an, wie man sie übt. Deshalb gilt die schnelle Hingabe ohne Prüfung des Liebhabers oder um materieller Vorteile willen als schimpflich. Hat dagegen der Geliebte die Überzeugung, daß der Liebhaber auch seine Seele liebt und zum Dank für die Hingabe ihn geistig fördern will und kann, dann soll er ihm in allem zu Willen sein; *οὕτω πᾶν πάντως γε καλὸν ἀρετῆς ἕνεκα χαρίζεσθαι* (185b).

Man mißversteht diese Rede vollkommen, wenn man sie mit der Verherrlichung des psychischen Eros in Xenophons Symposion 8 zusammenstellt. Worauf Pausanias hinauswill, das zeigt er am deutlichsten 182a, wo er sich gegen die wendet, die zu behaupten wagen, *ὡς αἰσχρὸν χαρίζεσθαι ἐρασταῖς*. Denn was Pausanias mit *χαρίζεσθαι*, das ebenso gut erotischer Terminus ist wie sein ebenso oft hier gebrauchtes Pendant *διαπράττεσθαι*, meint, darüber war doch ein Athener so wenig im Zweifel, wie wenn er Lysias' Rede über das Thema *ὡς χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι* las. Und wenn hier Pausanias verlangt, der Geliebte solle bereit sein, *τῷ ποιοῦντι αὐτὸν σοφόν τε καὶ ἀγαθὸν ὁτιοῦν ὑπουργεῖν* (184d), so erhält das seine Illustration durch Alkibiades' Verhalten, der von sich sagt: *ἐγὼ δὲ τοιούτῳ ἀνδρὶ πολὺ μᾶλλον ἂν μὴ χαριζόμενος αἰσχυνοίμην τοὺς φρονίμους ἢ χαριζόμενος τούς τε πολλοὺς καὶ ἄφρονας* (218d). Da spüren wir freilich aber auch, was es für einen Unterschied macht, ob ein Jüngling, den die *ἐρωτικὴ μανία* beherrscht, *πᾶν τολμᾷ δρᾶν τε καὶ λέγειν ὑπὸ τῆς ὀδύνης* (218a), oder ob ein *ἐραστής*, ein kühler Verstandesmensch, der uns an den Sprecher der Lysiasrede erinnert — der behauptete auch, *δι' ἀρετήν* zu handeln Phaidr. 232d vgl. 234a — dies als Norm proklamiert.

Nichts ist aber für Pausanias bezeichnender, als daß er nach Sophistenmanier[1]) weiter nichts tun will als den athenischen *νόμος* — den spartanischen erwähnt er als gleichbedeutend p. 182a, läßt ihn aber sofort unter den Tisch fallen — interpretieren und rechtfertigen (*οὐ ῥᾴδιον κατανοῆσαι* 182da, *τούτους δὴ βούλεται ὁ*

[1]) Darüber im Exkurs.

ἡμέτερος νόμος εὖ καὶ καλῶς βασανίζειν 183e, *ὡς ὁ νόμος φησὶν ὁ ἐνθάδε* 183c vgl. 184bc u. ö.) Er weiß genau, daß dieser widerspruchsvoll ist, wie es die gesellschaftlichen Anschauungen in diesem Punkte noch heute sind, wo der Verführer imponiert, die Verführte Schande trifft. Wenn er trotzdem diesem Nomos schließlich den Sinn abquält, daß er zur genauen Prüfung mahnen wolle, so zeigt sich durch alle Sophistik hindurch, wes Geistes Kind der Mann ist.

Er ist der Typus der vornehmen Herren Athens, die in der Knabenliebe etwas Selbstverständliches sehen und die gegenüber modern auftauchenden ethischen Skrupeln die Rechtfertigung ihrer Passion aus den gesellschaftlichen Anschauungen entnehmen. Natürlich sind das keine Leute, die ins Bordell gehen. Sie stehen auch nicht auf dem krassen Standpunkt der Dialexeis, wo es 2,2 einfach heißt: *παιδὶ ὡραίῳ ἐραστᾷ μὲν χαρίζεσθαι καλόν, μὴ ἐραστᾷ δὲ αἰσχρόν*[1]). Sie verwerfen die ausschließlich sinnlichen Triebe und suchen ihr Verhältnis zum *ἐρώμενος* dadurch zu idealisieren, daß sie in spartanischer Weise die Erotik für die geistige Förderung der Jüngeren nutzbar machen wollen, einen Freundschaftsbund fürs Leben als Ziel nehmen. Aber der Gedanke, daß der sinnliche Liebesgenuß dabei *παρὰ φύσιν* sei, kommt ihnen absurd vor. So stehen sie höchstens auf dem Standpunkt der *φιλότιμοι*, die Sokrates am Schluß seiner zweiten Rede im Phaidros charakterisiert. Nichts ist bezeichnender für den athenischen *νόμος*, als daß Pausanias diese Rede auf dem Gastmahl des Agathon, seines erklärten Geliebten, halten darf.

Im Exkurs werden wir sehen, daß Plato diese Rede wahrscheinlich nicht ganz frei komponiert, sondern daß es wirklich eine Apologie des athenischen Nomos von Pausanias gab, die Plato hier frei wiedergibt.

Während die beiden ersten Reden wie die Sokratesreden im Phaidros sich ganz auf den *παιδικὸς ἔρως* beschränken, führt uns Eryximachos in eine ganz andere Sphäre. Ihn, den Naturwissenschaftler, interessiert der Eros nur als kosmisches Prinzip. Er geht aus von der im Lysis 215e skizzierten Grundanschauung, daß der gute Zustand des Leibes wie der ganzen Natur auf einem Ausgleich der Gegensätze von Kalt und Warm, Trocken und Feucht, Süß und Bitter usw. beruht. Das Streben der entgegengesetzten Elemente nach Vereinigung miteinander, das

[1]) *χρηστῷ* nach *μὲν* und *καλῷ* nach *δέ* hat Wilamowitz mit Recht getilgt.

zur Harmonie führt, das die Erhaltung und die Gesundheit des Organismus bedingt, ist für diese Anschauung der Eros. Aber leider ist im Leibe, das weiß Eryximachos als Mediziner nur zu genau, nicht immer bloß dieses Streben nach Harmonie vorhanden. Daher nimmt er die von Pausanias entwickelte Theorie vom doppelten Eros gern auf, und indem er die Medizin definiert als *ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν* (186c), sieht er ihre Aufgabe darin, dem guten Eros gegenüber den entgegengesetzten Tendenzen nach Unordnung und Disharmonie zum Siege zu verhelfen oder wohl gar ihn erst künstlich hervorzurufen. Schon hier kann er freilich die Scheidung der beiden Arten des Eros nicht ohne Zwang auf die Medizin übertragen (vgl. Hug-Schöne zu 186c). Bedenklicher wird die Sache noch, wenn er dann nicht bloß im Reich der Töne wie der Temperatur jenes Streben nach Harmonie und Disharmonie vorfindet, sondern überall sich bemüht auf die menschliche Kunst und Wissenschaft das Schema anzuwenden, daß sie dem guten Eros willfahren, den schlechten hemmen müsse [1]). Und wenn er schließlich gar glaubt, das Wesen von Religion, Kultus und Ethik nach derselben Formel bestimmen zu können, kommt er über ein unklares, oberflächliches Gerede nicht hinaus.

Eryximachos hat gegenüber seinen Vorrednern den Vorzug des weiten Blickes, mit dem er den Menschen in das Weltganze einordnet. Er ist ein tüchtiger Vertreter seines Faches, und ganz gewiß enthält der Gedanke, daß die Erhaltung und der gute Zustand des großen wie des kleinen Organismus auf dem Streben der entgegengesetzten Elemente nach Harmonie beruht, auch in Platos Augen etwas Richtiges. Aber Eryximachos macht den Fehler, daß er die in seinem Fache als richtig erprobten Prinzipien auf alle möglichen Gebiete überträgt, ohne zu fragen, ob sie dort wirklich Geltung haben können. Und so weit auch sein Blick scheinbar trägt, geschärft ist er doch nur für das, was sich unter Lupe und Seziermesser nehmen läßt. Für das spezifisch Menschliche, für das Geistige hat er nicht das geringste Verständnis. Um so mehr ist er bereit, auch auf diese Gebiete seine Prinzipien zu übertragen.

Nehmen wir noch hinzu das Selbstbewußtsein, mit dem er

[1]) Vgl. bes. 187d über die praktische Anwendungder Musik als Erziehungsmittel. Bei der Astronomie 188b verzichtet er auf das Schema notgedrungen ganz.

am Schluß glaubt konstatieren zu können, daß er eine allseitig erschöpfende Erklärung gegeben habe, den herablassenden Ton gegenüber den andern, die noch nicht zur Höhe seiner Erkenntnis aufgestiegen sind, die schulmeisterliche Art, mit der er einen Vertreter der Geisteswissenschaft wie Heraklit, dem er das Beste in seiner Grundanschauung verdankt, bei einer verhältnismäßig kleinen Abweichung abkanzelt, den gänzlichen Mangel an jeder *χάρις*, der seine Befürchtung, *ἀηδής* zu sein (176c), nicht unbegründet erscheinen läßt[1]), so werden wir nicht verkennen, daß Plato hier einen Typus des Naturwissenschaftlers hat zeichnen wollen, der auch heute noch nicht ausgestorben sein soll.

Auf den nüchternen wissenschaftlichen Vortrag folgt der ausgelassene Mythos des Komikers. Den lockt es nicht in die weite Welt, ihn fesselt das spezifisch Menschliche. Ihm ist die Liebe nicht das kosmische Prinzip, sondern das Band, das die Individuen aneinander kettet. Was ist es, das den Menschen zu einem andern Individuum, gerade zu diesem bestimmten Individuum zieht, so unwiderstehlich zieht, daß er keinen Augenblick von ihm lassen möchte? Was wollen die Liebenden von einander? Sie wissen's selber nicht. Nur soviel ist klar: der Geschlechtsgenuß allein ist es ganz gewiß nicht. Es ist das unbewußte rätselhafte Streben, mit dem anderen ein Wesen zu bilden, ein Herz eine Seele, ein Leib zu sein. Und was ist es, das diesen zum Manne, jenen zum Weibe, jeden gerade zu diesem bestimmten Individuum zieht? Im Phaidros hatte Plato angedeutet, daß beide von Natur verwandt sind, im Lysis gesagt, daß das Wesensverwandte, das *οἰκεῖον* Ziel der Liebe ist, das uns ähnlich und doch nicht gleich, uns verwandt und doch nicht mit uns identisch ist, das unser eigenes Wesen ergänzt. Begrifflich läßt sich diese intimste Beziehung der Individuen nicht darstellen. Deshalb mußte der Lysis mit einem Fragezeichen abschließen. Jetzt

[1]) Von Eryximachos' „trockenem Humor" spüre ich nicht viel. Die drei Rezepte für Aristophanes (185d) zeigen doch nur den wichtigtuenden Pedanten. Und wenn er sich bemüht, auf Aristophanes' Scherze einzugehen, so tut er das — Aristophanes wird den Vergleich nicht übelnehmen — mit der Gewandtheit eines täppischen Bernhardiners, der von einem flinken Terrier gezaust wird.

Bei Aristophanes' Schlucken sollte man wirklich Aristeides' Erklärung, Plato habe ihn *εἰς ἀπληστίαν* verspotten wollen, nicht wiederholen. Er ist der richtige Komiker, der das Publikum lachen macht, noch ehe er ein Wort geredet hat. Und *πλησμονή* ist doch nur wegen 186c gewählt.

kann uns der Dichter, der auch etwas von der *ἐρωτικὴ μανία* verspürt hat, im Mythos schildern, daß der Einzelmensch sich nicht selbst genug ist, daß erst zwei Menschen, diese zwei Menschen ein Ganzes bilden. Darum liegt in unserer Natur das Streben nach Ergänzung unseres Ich durch ein anderes Wesen, das uns von altersher verwandt ist:

> Sag, was will das Schicksal uns bereiten?
> Sag, wie band es uns so rein genau?
> Ach, du warst in abgelebten Zeiten
> Meine Schwester oder meine Frau.

Und dieses Streben nach der Ergänzung unseres eigenen Wesens ist die Liebe.

So tief in das Menschenherz wie Aristophanes blickt Agathon nicht. Aber er hat uns doch viel mehr zu sagen als Phaidros, mit dem man den *ἐρώμενος* des Pausanias, den *νεανίσκος* und Sophistenschüler unwillkürlich zusammenstellt. In der Form ist er ganz der Schüler des Gorgias. Aber wie bei seinem Lehrer hat man doch die Empfindung, daß sie das gegebene Kleid für das geistreiche Spiel der Gedanken ist und andererseits in dieser Form sein Wesen so wenig aufgeht wie in den sophistischen Kunststückchen, mit denen er seine Hörer amüsiert. Von Gorgias hat er auch die scharfe Gliederung der Rede gelernt. Mit dieser Schärfe kontrastiert es aber merkwürdig, daß er im übrigen bewußt auf eine logische Gedankenentwicklung verzichtet. Da ist er der Dichter, der Stimmungen erwecken, nicht dozieren will, dem die Assoziationen von Liebe, Jugend, Lenz und Blumen wesentlicher sind als die logischen Beweise, die er nur zum Scherze handhabt. Aber wenn er nun das Bild des Eros entwirft, der mit und in der Jugend lebt[1]), des zarten Gottes, der geschmeidig sich in die Herzen schleicht, der allem Häßlichen, allem Zwange feind ist, wenn er weiter davon spricht, wie dem Eros alles was lebt und webt sein Dasein dankt, wie er es ist, der die Fittiche zu großen Taten gibt, wenn er endlich als erster von den Lobrednern des Eros bewußt die Schönheit als den Gegen-

[1]) 195 b ist natürlich durchaus richtig *μετὰ δὲ νέων ἀεὶ σύνεστί τε καὶ ἔστι*, vgl. den prägnanten Gebrauch von *εἶναι* Eurip. Hec. 264 *καὶ ἐγὼ γὰρ ἦν ποτ’, ἀλλὰ νῦν οὐκ εἴμ’ ἔτι*, Herod. I, 120 *ἔστι τε ὁ παῖς καὶ περίεστι*, Arist. Lys. 665. Übrigens singen auch Aristophanes’ Vögel 704 *πετόμεσθά τε γὰρ καὶ τοῖσιν ἐρῶσι σύνεσμεν.*

stand der Liebe bestimmt, so spüren wir, es spricht hier ein Mann, der das, was im Volksbewußtsein an Vorstellungen über den Eros vorhanden ist, mit seiner Phantasie zu einem Vollbilde ausgestaltet sogut wie Anakreon oder Praxiteles.

Wir werden ungern glauben, daß in diesem Bilde, das der Künstler als Interpret des Volksempfindens entwirft, nicht wenigstens eine ὀρθὴ δόξα stecken sollte. Aber nötig wird es freilich sein, das Richtige erst von dem Falschen zu sondern, die Vorstellung zu begrifflicher Klarheit zu erheben. Das besorgt Sokrates, indem er mit unbarmherziger Dialektik Agathons Idealbild zu Leibe geht und mit wenigen Worten zeigt, daß das Volksempfinden den Eros mit seinem Objekte verwechselt, daß der Eros, gerade wenn er nach Schönheit strebt, diese noch nicht besitzen kann (199c — 201c).

Sokrates' Gespräch mit Agathon führt uns in eine andere Welt. Vorher haben wir den verschiedenen Auffassungen, die in den fünf Reden zum Ausdruck kamen, hilflos gegenübergestanden, wie es im Laches bei den Reden der beiden Praktiker der Fall war (S. 32). Sobald Sokrates das Wort ergreift, wird es dort wie hier anders. Er zeigt den Weg, auf dem wir zur Wahrheit, zum eigenen Urteil über das Problem kommen können. Der Eros ist Verlangen nach der Schönheit, das muß von jetzt an der Grundstein jeder Untersuchung sein.

Aber so sehr wir Sokrates recht geben, so regt sich doch bei uns etwas wie ein peinliches Gefühl, wenn wir sehen, wie Sokrates hier seinem Wirte, dem eben noch beifallumrauschten Künstler sein Werk mit ein paar Schlägen zertrümmert, und aus den letzten Worten Agathons 201c klingt auch eine leise Empfindlichkeit durch. Er ist eben doch kein Junge mehr wie Lysis und empfindet deshalb schmerzlicher das Gefühl der πενία, das Sokrates in ihm weckt. Und nun soll Sokrates seine Rede auf den Eros halten, die, wie wir wissen (199a), kein rhetorisches Enkomion werden, sondern Aufklärung über das Wesen des Eros bringen, die Wahrheit aufzeigen soll. Künstlerisch war das nicht ohne Bedenken. Denn schwerlich konnte es befriedigen, wenn Sokrates einfach eine Parallelrede zu den früheren hielt und diesen damit eine Niederlage bereitete. Auch formell würde Sokrates die lange Rede nicht gut angestanden haben. Wo Plato ihm früher eine solche gegeben hatte, da hatte er deutlich ge-

zeigt, daß dies Sokrates' Wesen widersprach. Im Menexenos mußte Aspasia, im Phaidros die Nymphen und Zikaden ihn zu der Rede inspirieren. Mit diesen Fiktionen war aber auch hier der künstlerische Ausweg gewiesen, auf dem Plato Sokrates die Rolle des überlegenen Schulmeisters ersparen konnte. Der *εἴρων* mußte sich auch hier selber als Schüler hinstellen. Aber wem sollte er seine Liebeskunst verdanken? Wer konnte Sokrates in die Mysterien des Eros, die Plato selber erst so spät geschaut hatte, einweihen? Eine historische Person ganz gewiß nicht. Im Phaidros waren's die Nymphen gewesen. Jetzt mag es die *Μαντινικὴ Διοτίμα* sein, die schon in ihrem Namen zeigt, daß sie nur eine Repräsentantin der *θεία μοῖρα* sein will, der Sokrates den Eros wie die *ἐρωτικά* verdankt. Und wenn Plato noch hinzufügt, diese weise Frau habe seinerzeit den Athenern auf ihr Opfer hin einen zehnjährigen Aufschub der Pest bewirkt, so wird der Kenner platonischer Schriften kaum im Zweifel gewesen sein, warum Plato die bekannte Erzählung über das Wirken des Sühnepriesters Epimenides[1]) auf seine Diotima überträgt: Er erinnert an den Phaidros, wo unter den göttlichen *μανίαι* außer der *ἐρωτική*, der *μαντική* und *ποιητική* auch die Verzückung der Sühnepriester erscheint und so geschildert wird (244d): *ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ⟨ἐγένετο⟩, ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν ηὕρετο καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας.* Einer solchen Frau trauen wir auch ein Wissen über die verwandten *μανίαι* zu.

Ehe Sokrates Diotima kennen lernte, stand er auf Agathons Standpunkt, *ὡς εἴη ὁ Ἔρως μέγας θεός, εἴη δὲ τῶν καλῶν* (201e). Wir empfinden, daß damit Sokrates Agathons Irrtum als verzeihlich hinstellt; wir werden aber nach Platos Absicht auch daran denken sollen, daß der Sokrates des Phaidros unbefangen (p. 242e) gesagt hatte: *εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἤ τι θεῖον ὁ Ἔρως*[2]). Diese Auffassung ist nicht aufrecht zu erhalten, wenn man sich klar geworden ist, daß der Eros das Streben

---

[1]) Nach Legg. 642d kommt Epimenides vor den Perserkriegen nach Athen, opfert und weissagt, daß der Krieg erst nach zehn Jahren kommen werde.

[2]) Daß Plato hier die Anschauungen des Phaidros korrigiert, hat Barwick Comm. Ien. X. p. 11 gut hervorgehoben und v. Arnim, Zeitschr. f. d. öst. Gymnasialw. 1913 S. 99ff., nicht widerlegt.

nach etwas ist, was man noch nicht hat. Sein Wesen — Sokrates macht Agathon das Kompliment, daß er dessen Disposition aufnehmen will[1]) — ist deshalb anders zu bestimmen. Den Weg hatte schon der Lysis gezeigt, wenn er das Streben auf die *μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοί* beschränkte und darauf hinwies, daß weder die vollkommenen Götter noch die Unwissenden das Streben nach der Weisheit haben, daß vielmehr die *φιλοσοφοῦντες* in der Mitte zwischen Wissenden und Nichtwissenden stehen (Lys. 218a). Plato zitiert hier diesen Satz ausdrücklich 204a und erinnert durch eine scheinbar beiläufige Bemerkung (202a) an die Ausführung des Menon, daß auch die *ὀρθὴ δόξα* zwischen Wissen und Unwissenheit steht und daß sie zum Wissen nur erhoben wird, wenn der Mensch lernt, sich Rechenschaft über seine Vorstellung abzulegen[2]). Das Streben, über die richtigen Vorstellungen zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis vorzudringen, muß also der Eros sein. Aus Menon und Phaidon wissen wir auch, daß diese Erkenntnis nur zu erlangen ist, wenn wir von der sinnlichen Welt, den vielen Einzelwahrnehmungen empordringen zu den ewigen, einheitlichen Begriffen, dem Ansichseienden, Göttlichen. Wenn daher schon im Phaidros der Eros zwischen der Sinnenwelt und dem Ewigen vermittelt, so wird er jetzt ausdrücklich als der Daimon, der Mittler zwischen Menschlichem und Göttlichem bestimmt. Und wenn der Lysis psychologisch das Wesen des Eros zu erfassen suchte als des Triebes, der auf das Gute gerichtet ist und als Anlaß das Gefühl des Mangels hat, so findet der Künstler Plato für diesen Gedanken jetzt das Bild von dem Sohne der *Πενία* und des *Πόρος*, der von seiner Mutter das ewige Gefühl der Unzufriedenheit mit sich selber, vom Vater das rastlose Vorwärtsdrängen und Forschen als Erbteil bekommen hat (203).

So bietet der ganze Abschnitt über das Wesen des Eros (201d—204c) eine Präzisierung und Weiterbildung dessen, was Phaidros und Lysias über den Eros gelehrt. Weiter über diese Dialoge geht noch der folgende Teil hinaus, in dem Sokrates die Segnungen des Eros für die Menschen entwickelt.

---

[1]) Freilich hatte Agathon im ersten Teile nur geschildert *οἷός ἐστιν*, während Sokrates fragt: *τίς ἐστιν ὁ Ἔρως καὶ ποῖός τις.* Daß es einen großen Unterschied macht, ob man *τί ἐστιν*; oder *ποῖόν ἐστιν*; fragt, hatte schon der Gorgias 448e ausgeführt (vgl. S. 168).

[2]) *ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη*; ist Zitat von Gorgias 465a: *ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ᾖ ἄλογον πρᾶγμα.*

Im Lysis hatte Plato gezeigt, daß das letzte Ziel des Strebens das absolute Gute ist, auf das wir alle Einzelgüter beziehen (220b—d). Auch jetzt geht Plato davon aus, daß das menschliche Streben letzthin dem Besitz des absoluten Guten, der Glückseligkeit gilt und daß mit dieser Bestimmung ein *τέλος* gegeben ist (205a); aber gewöhnlich fassen wir den Eros nicht in dieser allgemeinsten Bedeutung, sondern wir denken an ein bestimmtes Einzelstreben. Als dessen Objekt müssen wir freilich wieder das Gute bezeichnen — denn der Gedanke, daß die Ergänzung unsres Wesens (so Aristophanes) oder das *οἰκεῖον* (so der Schluß der Lysis) Gegenstand des Eros ist, hat nur Sinn, wenn man diese Begriffe auf das für uns Gute zurückführt (205e) —, aber zunächst die weitere Bestimmung hinzufügen, daß die Liebe auf den ewigen Besitz des Guten geht. Aber auch diese Bestimmung ist zu weit. Nur die Form dieses Strebens ist als Liebe zu bezeichnen, die ihr Ziel durch die Zeugung im Schönen, sei es leiblich, sei es geistig erreichen will (206b).

Damit gibt Diotima eine Definition des Eros, die uns auch nach Phaidros und Lysias ganz überraschend kommt, sodaß wir ganz wie Sokrates selber auf die nähere Erläuterung gespannt sind.

Sie geht vom Nächstliegenden aus. Im Phaidros hatte Sokrates poetisch von den Wirkungen der Schönheit auf den Liebenden gesprochen, von den Schmerzen, die sie bei ihm hervorruft, wenn der Geliebte fern ist, von der Lust, die der erneute Anblick der Schönheit bereitet: *πρὸς γὰρ τῷ σέβεσθαι τὸν τὸ κάλλος ἔχοντα ἰατρὸν ηὕρηκε μόνον τῶν μεγίστων πόνων* (252a). Jetzt weiß Plato für dieses Phänomen eine tiefere Erklärung zu geben. Die leidenschaftliche Erregung in der Liebe ist ja nicht auf den Menschen beschränkt. Wir beobachten sie auch bei den Tieren, und da kann der Grund nicht zweifelhaft sein: es ist der in bestimmtem Alter eintretende Drang zu zeugen, und zwar im Schönen zu zeugen, das allein dem göttlichen Triebe angemessen ist; *ὅθεν δὴ τῷ κυοῦντί τε καὶ ἤδη σπαργῶντι πολλὴ ἡ πτοίησις γέγονε περὶ τὸ καλὸν διὰ τὸ μεγάλης ὠδῖνος ἀπολύειν τὸν ἔχοντα* (206d). Was ist aber der Sinn dieses Dranges? Was treibt so gewaltig zum Zeugen, was pflanzt die Liebe zu den Jungen ein, so daß das schwächste Tierchen sein Leben für sie wagt? Nur eine Erklärung gibt es: Jedes Lebewesen hat den Drang in sich, ein sich gleiches Wesen zu hinterlassen, dadurch die Gattung zu

erhalten und damit Anteil am Ewigen und an der Unsterblichkeit zu erhalten. Denn wie der Mensch nicht von der Kindheit bis zum Alter derselbe bleibt, sondern fortwährend sich erneut, so hat überhaupt das Sterbliche Dauer nicht dadurch, daß es ewig sich gleich bleibt, sondern dadurch, daß immer etwas gleichgeartetes Neues an Stelle des Alten tritt. Der Sinn des Geschlechtstriebes ist also das unbewußte Streben nach Unsterblichkeit (205b—208b).

Das ist aber nur der niedere Eros, der durch leibliche Zeugung Anteil an der Ewigkeit sucht. Höher steht der geistige. Nicht umsonst preisen Sophisten und Redner die Leute, die um des unsterblichen Ruhmes willen Gefahren bestanden, ja das Leben aufgeopfert haben. Tatsächlich liegt im Menschen das Streben, Taten zu vollbringen, die sein Leben überdauern. Und dieser Eros ist es, der Achilles zu den von Phaidros gepriesenen Taten getrieben hat. Aber auch hier auf dem geistigen Gebiete wirkt am stärksten der Trieb zur Zeugung im Schönen. Das sehen wir daran, daß Dichter, Politiker und Gesetzgeber um die Wette bemüht sind, ihre Gedanken in andere hineinzupflanzen und durch diese Einwirkung auf andere sich das Fortleben und die Unsterblichkeit zu sichern (208c—209e).

Hier hat Plato ein Stück mit den Vertretern der populären Moral gehen können, und auch in der Form hat scheinbar unwillkürlich seine Rede sich den Panegyrici und Epitaphioi angeähnelt. Aber wie im Menexenos klingt auch hier ein spöttischer Ton durch, der uns nicht vergessen läßt, daß wir uns hier noch bei den *φιλότιμοι* (Phaidros 256b), bei den Vertretern der *πολιτικὴ ἀρετή* befinden, denen die wahre Erkenntnis fehlt[1]). Die höchsten Weihen, das eigentliche Mysterium des Eros erschließt sich nur dem, der sich ganz Platos Führung anvertraut[2]).

Wie im Phaidros ist es auch hier die Schönheit des einzelnen

---

[1]) Phaidon 82a *οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας καὶ νοῦ*, Symp. 209a *πολὺ δὲ μεγίστη καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεών τε καὶ οἰκήσεων διακοσμήσεις, ᾗ δὴ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη*. So hatte Protagoras 325a die *πολιτικὴ ἀρετή* definiert, vgl. S. 80.

[2]) 209e. Die Apostrophe an Sokrates soll zunächst nur den Gegensatz zwischen der populären Moral und Platos eigenster Lehre markieren, aber richtig ist freilich, daß auch Sokrates selbst nicht die Mysterienweihe erhalten hat.

Körpers, an der sich der Eros entzündet. Aber dabei soll der wahre Erotiker jetzt nicht stehen bleiben. Er soll von der Schönheit des einzelnen Körpers aufsteigen zur sinnlichen Schönheit im ganzen und dadurch die heftige Liebe zum einzelnen Leibe überwinden. Dann muß er die seelische Schönheit höher stellen als die leibliche, und wo er schöne Seelen findet, Reden zu zeugen suchen, die diese besser machen. Und immer höher führt dann der Weg, von den schönen Handlungen und Einrichtungen zu den Wissenschaften und von den Einzelwissenschaften zu der einen Wissenschaft, die ihm die *ἀχρώματος καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία* des Phaidros (247c) offenbart. Wer so allmählich, sei es aus eigener Kraft sei es unter guter Leitung, von Stufe zu Stufe bis zu dem überhimmlischen Orte aufgestiegen ist, wer das weite Meer der Schönheit geschaut hat, das dort in Immateriellen sich auftut, der hat das Ziel seines Lebens erreicht. Er wird nicht mehr wie vordem in heißer Glut das einzelne Individuum lieben und in ihm allein den unsterblichen Samen zu streuen suchen, ihn hat der Eros bis zur Schönheit und Wahrheit selber emporgeführt, wo er nicht mehr Schattenbilder der Tugend, sondern wahre Tugend hervorbringt und so sich den unmittelbaren Anteil am Ewigen sichert (210—212c).

Damit ist auch schriftstellerisch der Höhepunkt unsres Werkes erreicht, und wir werden gut tun, Halt zu machen und zurückzuschauen auf den Weg, den wir durchmessen haben, und zu überlegen, was wir über den Eros gelernt haben. Der Rückblick gilt zunächst Sokrates' Rede, aber wie diese selber bald hier bald dort auf die früheren Reden zurückgreift, so werden auch wir diese nicht vergessen dürfen.

Der Eros ist kein bloßes Wohlwollen, keine christliche Liebe, er ist Verlangen nach etwas, ein Streben nach Ergänzung, das aus dem Gefühl des Mangels geboren ist [1]). Er ist das Streben

[1]) Als alter Mann hat Plato in den Gesetzen seine Anschauungen über den Eros revidiert (836. 7). Hier verwirft er die *ἀρρενομειξία* als widernatürlich und hält die spartanische Anschauung, die den *παιδικὸς ἔρως* als Erziehungsmittel betrachtet, für sittlich bedenklich. Das begründet er so: *φίλον μέν που καλοῦμεν ὅμοιον ὁμοίῳ κατ' ἀρετὴν καὶ ἴσον ἴσῳ, φίλον δ' αὖ καὶ τὸ δεόμενον τοῦ πεπλουτηκότος, ἐναντίον ὂν τῷ γένει· ὅταν δὲ ἑκάτερον γίγνηται σφοδρόν, ἔρωτα ἐπονομάζομεν.* Hier erkennt er also die *φιλία* der *ὅμοιοι*, der Guten, die er im Lysis und Symposion leugnete, an. Er spricht von ihr in

nach einem Gute, in letzter Linie nach dem Besitz des Guten, der Glückseligkeit.

Aber dieser Begriff ist zu allgemein. Der spezielle Eros muß positiver bestimmt werden. Er ist das Streben nach Zeugung, nach Produktivität. Am deutlichsten ist das bei der geschlechtlichen Liebe, aber es gilt auch von den höheren Formen des Eros. Was Agathon dunkel gefühlt hatte, wenn er sagte, bei allen großen Entdeckungen und Schöpfungen sei der Eros im Spiel, ist schon richtig. Tief wurzelt im Menschen das Streben nach Produktivität.

In der menschlichen Natur ist es aber begründet, daß nur in der Gemeinschaft mit einem andern Wesen diese Produktivität sich verwirklicht. Wieder ist das am klarsten bei der geschlechtlichen Liebe. Aber auch auf geistigem Gebiete ist der Mensch, dem geistige Gemeinschaft fehlt, unproduktiv. Andrerseits, wer Gedanken in sich produziert, der hat das Bedürfnis, sie als Samen in andre Seelen zu pflanzen, damit sie dort zu selbständiger Entwicklung gelangen. Selbst der einsam lebende Denker — ein Timon gilt freilich dem Griechen als etwas Anormales — hat das Bedürfnis, sich an ein Publikum zu wenden. Aber viel stärker ist an sich der Drang, auf uns nahestehende Individuen zu wirken, die Jugend, unsere Mitbürger zu beeinflussen. Auf der höchsten Stufe der Produktion hört vielleicht gerade diese Rücksicht auf bestimmte Menschen auf, aber der Ausgangspunkt ist auch hier der Drang, in die Einzelseele den Samen zu streuen.

Als ein Geheimnis, das nur der Dichter zur Anschauung bringen darf, müssen wir es dabei hinnehmen, daß dieser Eros zwei ganz bestimmte Individuen zueinander führt, die bald als Gatten, bald als Freunde, deren Liebe auf der Sinnlichkeit basiert, bald wieder als zwei geistig verwandte Naturen, die gemeinsam

---

Ausdrücken, die aus dem Phaidros stammen (*σέβεσθαι, σῶφρον, ἁγνός* cf. Phaidros 251a 252a 254b), bemüht sich aber dabei, das sinnliche Moment möglichst auszuscheiden, und wenn er auch den Ausdruck *τῇ ψυχῇ ὄντως τῆς ψυχῆς ἐπιτεθυμηκώς* festhält, so ist doch an diesem Eros — *τῶν λεγομένων ἐρώτων* sagt er mit guter Absicht 837a — das Verlangen nach dem Geliebten ausgeschaltet. Es ist eine rein psychische Freundschaft, bei der der Liebende nur trachtet *ἁγνεύειν ἀεὶ μεθ' ἁγνεύοντος τοῦ ἐρωμένου.* Verwerflich ist demgegenüber der sinnliche Eros, aber auch der *μεικτός*, der Sinnlichkeit mit seelischer Freundschaft vereinigen möchte. Plato nähert sich hier dem Standpunkt, den Xenophons Sokrates im Symposion 8 wohl nach Antisthenes — darin hat Joel recht — vertritt. Wie lange Zeit muß zwischen Phaidros und Gesetzen liegen!

dem höchsten Ziele zustreben, sich zu einem Wesen ergänzen. Daß diese Wesensgemeinschaft zum wahren Eros gehört, empfindet auch ein Pausanias. Aber den tiefen Sinn des Eros erkennt selbst Aristophanes nicht.

Der tiefe Sinn des Eros ist das Streben nach dem Anteil an der Ewigkeit. In der Produktivität ist der Individualität die Möglichkeit gegeben, die Schranken des Vergänglichen zu überschreiten und am Unvergänglichen teilzunehmen. Was der Eros hier auf der tiefsten Stufe zu leisten vermag, ist Eryximachos aufgegangen. Selbst in den Einzeldingen der unbeseelten Natur ist als Grundzug ein Streben nach Harmonie vorhanden, das die Dauer, die Erhaltung des Ganzen zum Ziele hat. Höher entfaltet sich dann der Eros im Geschlechtstrieb der Tiere, der in sie gepflanzt ist, *ἵνα γίγνοιτο τὸ γένος*, und die Gewalt, mit der er dort auftritt, zeigt uns, daß er zu den wichtigsten Lebensäußerungen gehört. Auf der Stufe der Tiere bleibt auch der Eros vieler Menschen, der gemeine Eros. Höher müssen wir wieder das Streben nach unsterblichen Taten stellen, wie es Phaidros vorschwebt, nach dem unsterblichen Ruhm, den Dichter und Redner preisen. Aber himmelweit über den Menschen, die diesem Eros huldigen, steht doch, wen der Eros in seiner höchsten Entfaltung zum Schauen der Ideen und damit zur höchsten Produktivität und zum unmittelbaren Anteil am Ewigen führt.

Hier tritt noch ein Moment zu Tage, das alle Redner dunkel gefühlt haben, der Dichter Agathon zuerst grundsätzlich zum Ausdruck bringt. Das ist die uns aus dem Phaidros wohlbekannte Verbindung des Eros mit der Idee, die im Sinnlichen den deutlichsten Abglanz hat, mit der Schönheit. Der Eros ist Zeugung im Schönen. Wieder gilt das schon beim sinnlichen Triebe. Aber höher und reiner ist es bei der geistigen Gemeinschaft und Produktion der Fall. Auch hier ist die sinnliche Schönheit der Ausgangspunkt, sie kann auch zum Fallstrick werden. Aber wen der Eros richtig leitet, der ruht nicht, bis er zu einer Weltanschauung aufgestiegen ist, die ihm die Schönheit abgelöst von allem Sinnlichen zeigt.

Was ist also schließlich der Eros, wenn wir alle seine Erscheinungsformen in Betracht ziehen? Er ist das Streben des Sterblichen, Individuellen, durch Produktivität Anteil am Ewigen, Allgemeinen zu erlangen, ein Streben, das die ganze vergängliche

Natur durchzieht, das die verschiedensten Formen annimmt und am schönsten sich da entfaltet, wo der Mensch von dem Verlangen nach der einzelnen schönen Erscheinung aufsteigend in allmählichem Fortschritt zur Erkenntnis der Ideenwelt gelangt und damit zur Produktion unvergänglicher Gedanken befähigt wird. So ist der Eros wirklich der *μέγας δαίμων*, der Mittler zwischen Sinnlichkeit und Ewigkeit.

Und nun verstehen wir auch, was Plato im Symposion sagen will. Als er auf der Suche nach der Möglichkeit einer Wissenschaft sich aus der Welt des Vergänglichen und Wechselnden in das Reich des Ansichseienden geflüchtet hatte, da war ihm im Immateriellen zu seiner Überraschung eine Welt von Schönheit aufgegangen, von deren Glanz sein Auge geblendet wurde. Aber wenn er dort nun das Ansichgute, Ansichschöne erklickte, so drohte gegenüber dem absolut Wertvollen die sinnliche Erscheinung jeden Wert zu verlieren. Da mußte allmählich die Frage kommen: Was soll denn all dieses Unvollkommene, Vergängliche? Was ist der Sinn der sinnlichen Erscheinung? Was hat das Leben der einzelnen Ameise, was hat mein Leben, mein Streben für einen Zweck? Die Antwort gibt uns das Symposion: Wert hat nicht das einzelne Exemplar, sondern die Gattung, Wert nicht der Mensch als Individuum, sondern die Menschheit. Der Sinn aber unseres Einzellebens ist die Mitarbeit am Leben der Menschheit, die Mitarbeit an ihrer Erhaltung nicht bloß in leiblicher Beziehung, sondern auch an dem geistigen Besitz, der das Wesen der Menschheit ausmacht. Der Sinn unseres Strebens ist die Verwirklichung des Ewigen in uns und durch uns.

Plato hat sogut wie Schopenhauer das Bedürfnis empfunden, sich alles Geschehen, alle Entwicklung in der Welt durch eine einheitliche Formel verständlich zu machen. Er findet sie in dem die ganze Erscheinungswelt durchziehenden Streben, das Allgemeine, die Gattung in sich zu verwirklichen und so am Ewigen, absolut Wertvollen teilzuhaben. Und dieses Streben ist der Eros.

Ob Plato diese Gedanken über die sinnliche Welt für streng wissenschaftlich erwiesen gehalten hat, darf man bezweifeln. Aber lebendig geblieben sind sie, das zeigt uns am besten Aristoteles, wenn

er als die allgemeinste Form organischen Lebens Ernährung und Fortpflanzung bestimmt: *φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν . . . τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται · πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν . . ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συνεχείᾳ διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ διαμένειν, ᾗ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτῃ . . . καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἕν, εἴδει δ' ἕν* (de an. II, 4, p. 415a 25)[1]. Das ist direktes Zitat von Symp. 206—8 (vgl. bes. 207d *ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γεννήσει*[2]), *ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ* und 208a: *τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σῴζεται, οὐ τῷ παντάπασιν ταὐτὸν ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. ταύτῃ τῇ μηχανῇ . . . θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τἆλλα πάντα, ἀδύνατον*[3] *δὲ ἄλλῃ*). Aber wichtiger ist vielleicht noch der Einfluß, den Aristoteles unbewußt aus diesem Dialoge erfahren hat. Denn wenn wir die Konzeption des berühmten *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* in ihre Anfänge verfolgen, werden wir an der Eroslehre des Symposion nicht vorübergehen dürfen.

Einen merkwürdigen Irrtum müssen wir noch beseitigen, der sich an das Symposion geheftet hat. Das ist der, wie es scheint, ziemlich allgemein verbreitete Glaube, als habe Plato im Symposion die Unsterblichkeit der Seele „noch nicht gelehrt“ oder gar verworfen, als wolle Sokrates in seiner Rede zeigen, in welcher Weise die Seele Anteil an der Unsterblichkeit erlangen könne. Dabei macht doch Plato ganz deutlich, daß ihn hier die Frage nach dem Wesen und der Fortdauer der Seele überhaupt nichts angeht. Dieses Problem ist offenbar für ihn erledigt. Nur davon will er reden, in welcher Weise das Sterbliche Anteil am Ewigen erlangt (207d bis 208b, vgl. besonders die eben ausgeschriebenen

---

[1]) Vgl. de gen. an. II, 1 (731b 31ff. und 735a 18), Pol. I, 2 (1252a 28).

[2]) *γενέσει* codd.

[3]) So sicher richtig Creuzer für *ἀθάνατον*, vgl. die Zitate bei Aristoteles.

Stellen). Das Sterbliche ist aber nicht etwa die Seele, sondern das Lebewesen, das aus Leib und Seele bestehende Gesamtwesen und das muß als σύνθετον natürlich sterblich sein, kann nur durch Fortpflanzung sich in der Gattung erhalten. Wer hieran zweifeln wollte, den kann eine Stelle des Phaidros belehren, wo Plato ausdrücklich über das Verhältnis von Seele und θνητόν spricht. Unmittelbar nachdem Plato dort die Seele als Bewegungsprinzip und damit als unsterblich erwiesen hat, fährt er 246 b fort: „Die unsterbliche Seele hat für alles Unbeseelte zu sorgen, muß überall vorhanden sein, wo Bewegung und Leben ist; wenn sie sich aber mit einem irdischen Leibe verbindet, ζῷον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν. Ein unsterbliches Lebewesen gibt es nicht.“ Diese Stelle müssen wir uns gegenwärtig halten, wenn wir das Symposion lesen. Nicht der geringste Anlaß liegt vor zu glauben, Plato habe dort seine Anschauung von der Seele geändert. Ohne ein Prinzip, das Bewegung und Leben hervorruft, ist der Eros nicht zu denken. Nichts führt aber auch zu der Annahme, Plato habe die Unsterblichkeit der individuellen Seele fallen gelassen [1]).

Damit sind wir wieder zu dem Verhältnis des Symposion zum Phaidros zurückgeführt. Hierüber noch einige Worte. Im Phaidros hatte Sokrates das Wesen des Eros nach seinen beiden Seiten hin durch seine zwei Reden veranschaulicht. Die zweite bot des Wahren unendlich viel mehr als die erste. Aber doch mußten wir beide Reden zusammennehmen, wollten wir ein richtiges Bild erhalten. Genau so verfährt Plato im Symposion. Auch hier nimmt die letzte Rede das Wesentliche aus den vorhergehenden auf; aber wenn wir Platos Gesamtauffassung verstehen wollen, dürfen wir diese nicht unberücksichtigt lassen. Auch in diesen unphilosophischen Anschauungen sind doch richtige Vorstellungen enthalten, und die verschiedenen Auffassungen lehren uns doch auch verschiedene Seiten des Eros kennen. Im Phaidros war der Gedanke, das Wesen des Eros durch zwei Reden darzustellen, durch methodische Erwägungen nahegelegt (S. 338). Eine Weiterbildung dieses Verfahrens ist es, wenn Plato im

[1]) Im letzten Teile der Sokratesrede handelt es sich natürlich um die psychischen Fähigkeiten des Menschen. Aber auch da ist die Unsterblichkeit der Seele kein Problem.

Symposion sechs Reden zu einer großen Induktion vereinigt und dabei die Scheidung der zwei Seiten des Eros, die er hier durch Pausanias schematisch durchführen läßt, endgültig in einer höheren Einheit aufhebt[1]).

Der Phaidros ist das Programm der Akademie, das nach der Gewohnheit der Zeit unter Polemik gegen die herrschende Richtung den Nachweis erbringt, daß nur die Akademie die höchste menschliche Ausbildung durch die Philosophie zu geben vermag. Aber v. Sybel[2]) hatte nicht so unrecht, auch das Symposion als Programm der Akademie zu fassen. Denn auch hier wird ganz scharf ein Schnitt gezogen zwischen den gewöhnlichen Bestrebungen und der Philosophie, wie die Akademie sie bringt. Aber hier wird nicht bloß wie im Phaidros die Philosophie als das Streben nach Erkenntnis geschildert, das für die menschenwürdige Betätigung in jedem Berufe Voraussetzung ist, hier wird uns vielmehr die Macht gezeigt, die die Philosophie besitzt, wenn sie den Menschen dauernd unter ihrer Leitung behält. Da führt sie ihn durch die einzelnen Fachwissenschaften, nicht bloß die niederen, die Eryximachos vertritt, sondern auch die Geisteswissenschaften bis zu der einen Wissenschaft, bis zur idealistischen Weltanschauung, die erst den Blick öffnet für die Prinzipien des Alls, die absolute Schönheit und Gesetzmäßigkeit, die in der Welt des Immateriellen herrscht und die zu verwirklichen die Sinnlichkeit nur unvollkommen vermag. Das ist das Ziel, das das Leben lebenswert macht. Der Führer auf dem langen Wege ist auch hier der Eros. Aber die Auffassung des Phaidros, daß der Eros die Liebe zum Schönen sei, wird hier ausdrücklich dahin korrigiert, daß er sich auf die Zeugung im Schönen richte (206 e). Der Eros ist auch nicht mehr die Liebe, die zwei Individuen aneinander fesselt — die wird ausdrücklich als die niedere Stufe bezeichnet (211 d) — sie ist das Band, das die Gemeinschaft der Akademie umschlingt[3]).

---

[1]) Vgl. auch Barwick, Comm. Ien. X, p. 13.

[2]) Platos Symposion, ein Programm der Akademie, Marburg 1888.

[3]) Das ist für die Zeit des Phaidros natürlich sehr wichtig. Denn die Zeit des Symposions scheint mir immer noch dadurch bestimmt, daß Plato den über Zeit und Raum erhabenen Komiker 193 a auf den im Jahre 384 erfolgten *διοικισμός* von Mantinea (Xen. Hell. V, 2, 1—7) anspielen läßt, wie schon Ari-

Die antiken Philosophenschulen vereinigen in sich die Vorzüge von Hochschule und Studentenverbindung. Das ist das Ziel, das schon Plato bewußt verfolgt hat. In der Akademie soll der Novize nicht bloß den Mystagogen finden, der ihn auf die höchsten Weiten vorbereitet; er soll auch eine Lebensgemeinschaft haben, die fester kettet als der Eros zweier Individuen und die das Leben der Individuen überdauert, Anteil am ewigen Leben der Wissenschaft gibt.

Ernste Arbeit fordert die Akademie, aber auf die Arbeit folgt die Erholung. Im Phaidros hatte Plato gesagt (276d): „Wenn andere Leute andere Vergnügungen suchen, sich auf Symposien betrinken oder was es sonst dergleichen gibt, dann wird der Philosoph seine Erholung im Schreiben finden." Jetzt hat er gelernt, daß für die Gemeinschaft auch solche gemeinsame Erholungen wertvoll sind. Daß da nicht Flötenspielerinnen und Taschenspieler die Unterhaltung geben, dafür werden die Musen der Akademie schon sorgen. Dionysos wird nicht fehlen, und wenn bei einem Fest ein Akademiker ihm zu sehr huldigt, Plato wird's nicht zu sehr übelnehmen. Aber wichtiger ist noch, daß Eros in der Gemeinschaft waltet.

In Platos Dialog steht Sokrates im Mittelpunkt. Ihm ist das Vorspiel gewidmet, und seiner Person gilt die Lobrede, die Alkibiades eigentlich auf den Eros halten sollte. Er ist der Mittelpunkt des ganzen Kreises, den Agathon geladen hat. Er bewegt sich in ihm wie in seinem eigensten Elemente, er beherrscht selbstverständlich die gesellschaftlichen Formen, trägt selbst in Äußerlichkeiten dem festlichen Anlaß Rechnung, weiß zu plau-

---

stides II 371 annimmt. Wenn dort gesagt ist *διῳκίσθημεν καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων,* so scheint mir das nicht auffälliger, als wenn Demosth. 19, 74 sagt *τὴν Βοιωτίαν οἰκίζειν*, obwohl es sich nur um Thespiä und Platää handelt, vgl. § 325. Wilamowitz, Hermes 32, 102, Textg. d. Lyr. 103[1] bezieht die Anspielung auf die Auflösung des arkadischen Bundes nach 418. Aber abgesehen davon, daß diese Anspielung um 380 kaum verstanden wäre, spricht *διῳκίσθημεν* dagegen. Denn dieses Wort wird, soviel ich sehe, nie von Auflösung eines Bundes, sondern stets von der einer Stadtgemeinde gebraucht, von Mantinea Xen. Hell. V, 2, 7; Isokr. 8, 100; Ephoros fr. 138; Pol. IV, 27, 6; sonst vgl. Dem. 19, 81 *διῳκισμένοι κατὰ κώμας*, 5, 10, Harpokration s. v. *διοικιεῖν· διαιρήσειν ὥστε μὴ ἐν ταὐτῷ πάντας οἰκεῖν, ἀλλὰ χωρὶς καὶ κατὰ μέρος.*

dern, zu scherzen, zu zechen wie kein anderer, gibt sich dem heiteren Genuß der Stunde harmlos hin. Ja Sokrates ist genußfähiger als sie alle, aber keinen Augenblick verlieren wir die Empfindung, daß er über diesen Genuß erhaben ist und es ihm nur auf das Gespräch mit den Freunden ankommt, dem er die Wendung auf die höchsten Ziele der Menschheit zu geben weiß. Und wenn schließlich selbst die größten Zecher versagen, sein Geist bleibt klar wie zuvor. Sein Geist ist unbedingter Herr über den Körper, das ist der Eindruck, den wir überhaupt von ihm bekommen. Schon die kleine Szene am Anfang, wo er in Gedanken versunken stehen bleibt, zeigt uns den Philosophen des Phaidon, bei dem der Geist das Körperliche zu verlassen scheint. Ganz lernen wir ihn aber erst kennen durch das, was Alkibiades von ihm zu erzählen weiß. Da hören wir, wie keine körperliche Beschwerde, nicht Hitze noch Frost, nicht Schmerz noch Lust diesem Manne etwas anhaben kann, wie die geistige Konzentration ihn sogar über das Bedürfnis nach Essen, Trinken und Schlaf erhaben macht. Wie ein Wesen aus einer höheren Sphäre mutet uns da dieser Sokrates an, den wir eben noch als Glied des geselligen Kreises sahen. Aber die wahre Größe dieses *δαιμόνιος ἀνήϱ* hat Alkibiades nicht damals erfahren, als er Sokrates den ganzen kalten Wintertag in Nachdenken stehen sah, sondern in der stillen Nachtstunde, wo er selber sich dem Sokrates preisgab und dieser die fast übermenschlich schwere Versuchung, die Alkibiades ihm bereitete, überhaupt nicht zu empfinden schien. Und wie die *σωφϱοσύνη*, so ist die Tapferkeit, ja die ganze Tugend gleichsam in Sokrates verkörpert. Er übt sie nicht aus blödem Eudämonismus, sondern weil er die absolute Überzeugung von dem einzigen Werte der Tugend in sich trägt und darum garnicht anders kann.

Ein *δαιμόνιος ἀνήϱ* ist Sokrates auch durch den Einfluß, den er ausübt. Sie alle, die in seinen Bannkreis getreten sind, haben die *ἐϱωτικὴ μανία* in sich gespürt. Aber keiner stärker als Alkibiades. Wo die Worte des Perikles glatt abgleiten, da ruft Sokrates die erschütterndste Wirkung hervor. Den verwöhnten Liebling des Volkes, der gewohnt ist, alles sich verziehen zu sehen, bringt er zu Thränen der Scham. Und wenn der Mann auch längst sich andere Götter gewählt hat, so fühlt er doch mit

jähem Schreck die alte Zerrissenheit des Herzens wieder, sobald er Sokrates erblickt[1]).

Dämonisch wirkt bei diesem Mann auch der Gegensatz der äußeren Erscheinung und des Inneren. Ist's doch, als habe die Natur zeigen wollen, daß die *καλοκἀγαθία* nur die Schönheit der Seele verlange. Ein Silen von Häßlichkeit im Äußeren, ein Geist, dessen Inhalt, wenn er sich ganz erschließt, wie eine Offenbarung aus einer höheren Welt anmutet.

Endlich ist er der *ἐρωτικός*. Äußerlich verliebt wie ein Silen, stets auf der Jagd nach jungen Leuten, die durch die leibliche Schönheit den Adel der Seele verraten, und dabei ein Herrscher über die Sinnlichkeit, der dem schönsten Jüngling wie der Vater dem Sohne gegenübertritt. Gerade darum hat er aber die dämonische Macht über die Jugend, weckt er den *ἀντέρως*, wird er aus dem *ἐραστής* immer bald zum *ἐρώμενος*. So ist er wirklich der beste Kenner der Liebeskunst. Aber er ist auch in allen Formen des menschlichen Eros, die er selbst in seiner Rede schildert, Meister. Wir wollen nicht vergessen, daß Sokrates Gatte und Vater ist; aber wichtiger ist es freilich, daß sich in ihm der Forscherdrang verkörpert, der den Menschen rastlos ohne Ermatten vorwärts drängt, die heiße Liebe zum Ideale, der Mitteilungstrieb, der den Menschen zwingt, wenn er schwanger ist mit hohen Gedanken, sich einen anderen, einen *καλός* zu suchen, in dem er zeugend fortwirken kann, damit auch der mit ihm in gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit dem gleichen Ziele zugeführt werden kann.

So ist Sokrates wirklich der *ἐρωτικός*, ja er ist noch mehr, er ist die Verkörperung des *μέγας δαίμων*, des Eros, auf Erden. Es ist kein Zufall, daß auf die Lobreden auf den Eros die auf Sokrates folgt: Schon wenn Diotima vorher (203d) an die Stelle des falschen Eros, den die Künstler irrtümlich nach dem Eromenos gezeichnet haben, den echten setzt, hat das Bild unwillkürlich die Züge des Sokrates angenommen.

Dem Individualismus und Persönlichkeitskultus des fünften Jahrhunderts hat niemand sich stärker entgegengeworfen als

---

[1]) Schön ist es, wie Plato von der verklärten Gestalt des historischen Sokrates einen Abglanz auch auf seinen genialsten Anhänger fallen läßt. Den Eros hatte dieser in sich gespürt wie keiner. Aber bei ihm waren die beiden Seelenrosse zu stark, und ihr Lenker unterlag.

Sokrates, und Platos Ideenlehre mußte diese Tendenz noch verstärken. Da ist es wohl bezeichnend und für alle Zeiten lehrreich, daß es nicht bloß den Künstler Plato immer wieder gereizt hat, das Bild des Mannes zu zeichnen, sondern daß auch der Philosoph gerade in der Schrift, wo alles Individuelle nur den Zweck hat, am Allgemeinen, an der Gattung mitzuarbeiten, der Persönlichkeit seinen Tribut zollt. Der göttliche Schutzpatron der Akademie soll Eros sein. Aber wenn der Akademiker ein Idealbild sucht, das ihm Kraft und Mut zum eigenen Forschen und Streben geben soll, dann blickt er auf die menschliche Persönlichkeit hin, in der Eros Fleisch geworden ist, auf Sokrates.

Exkurs.

Pausanias' Erotikos. Platos und Xenophons Symposion.

In der Erosrede von Xenophons Symposion sagt Sokrates (8,32): *Καίτοι Πανσανίας γε ὁ Ἀγάθωνος τοῦ ποιητοῦ ἐραστὴς ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀκρασίᾳ συγκυλινδουμένων εἴρηκεν ὡς καὶ στράτευμα ἀλκιμώτατον ἂν γένοιτο ἐκ παιδικῶν τε καὶ ἐραστῶν. τούτους γὰρ ἂν ἔφη οἴεσθαι μάλιστα αἰδεῖσθαι ἀλλήλους ἀπολείπειν ... καὶ μαρτύρια δὲ ἐπήγετο ὡς ταῦτα ἐγνωκότες εἶεν καὶ Θηβαῖοι καὶ Ἠλεῖοι· συγκαθεύδοντας γοῦν αὐτοῖς ὅμως παρατάττεσθαι ἔφη τὰ παιδικὰ εἰς τὸν ἀγῶνα, οὐδὲν τοῦτο σημεῖον λέγων ὅμοιον· ἐκείνοις μὲν γὰρ ταῦτα νόμιμα, ἡμῖν δ' ἐπονείδιστα.* Diesem *νόμος* wird dann der spartanische gegenübergestellt, der das körperliche Begehren verpönt und die *Αἰδώς* als Göttin hat.

Wenn man diese Stelle unbefangen liest, so wird man sich des Eindrucks schwer erwehren können, daß Xenophon hier den geschlossenen Gedankengang eines anderen wiedergibt, und namentlich Ausdrücke wie das Imperfektum *ἐπήγετο* lassen kaum eine andere Deutung zu. An sich wäre es nun gewiß denkbar, daß es ein literarischer Pausanias ist, den Xenophon zitiert. Aber der platonische kann es jedenfalls nicht sein[1]). Denn bei Plato sind höchstens die einzelnen Gedanken, aber nicht der ganze Zusammenhang vorhanden. Ein Gedanke ferner, den Xenophon ausdrücklich mit *ἔφη* einführt (*συγκαθεύδοντας — ἀγῶνα*), fehlt dort ganz.

[1]) So schon Boeckh, Hug, Rettig u. a.

Den Gedanken an das Liebesheer, den Xenophon an erster Stelle aus Pausanias zitiert, äußert bei Plato nicht dieser, sondern Phaidros (178e). Und endlich wäre die Charakterisierung von Platos Pausaniasrede durch *ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀκρασίᾳ συγκυλινδουμένων* eine Gehässigkeit, die Xenophon sonst Plato gegenüber nicht zeigt.

Nun hat Joel einen andern literarischen Pausanias ausfindig gemacht, der in Antisthenes' Symposion vorkam (Echter und xenoph. Sokrates II, S. 710 ff., 912 ff.). Aber von diesem antisthenischen Symposion weiß kein Mensch im Altertum etwas. Im Schriftenverzeichnis des Antisthenes existiert es nicht. Joel muß es deshalb in den *Προτρεπτικοί* suchen. Aus diesem sind freilich nur drei Glossen erhalten, Ausdrücke für einen kleinen Becher, für Ferkelnahrung und für das Nachtgeschirr. Ich muß bekennen, daß ich nicht imstande wäre, daraus weitgehende Schlüsse zu ziehen. Joel findet in ihnen untrügliche Zeichen für ein Symposion. Denn „man wird zugeben: dergleichen Themata gehören selbst beim Kyniker höchstens in den Kneipton" (S. 711). Nun ist es an sich Geschmacksache, ob man sich besagte Dinge als Gegenstand des Tischgesprächs denken will; jedenfalls kommen z. B. *χοῖρος* und *ἀμίς* bei Epiktet in sehr ernsten theoretischen Erörterungen vor. Daß Joel Platos Pausaniasrede nicht richtig interpretiert, wenn er sie mit Xenophons Sokratesrede zusammenstellt, haben wir schon gesehen (S. 374). Aber auch sonst ist nicht der Schatten eines Beweises dafür erbracht, daß Antisthenes ein Symposion geschrieben habe oder daß bei ihm Pausanias als Dialogfigur vorgekommen sei.

Fällt aber der literarische Pausanias weg, so bleibt nur übrig, daß Xenophon eine Schrift des historischen Pausanias zitiert, auf die dann natürlich auch Plato Rücksicht nimmt. Gegen diese Annahme spricht nichts, für sie ein wichtiges Moment. Platos Pausaniasrede hatte, wie wir sahen, als eigentlichen Inhalt die Auslegung und Rechtfertigung des athenischen *νόμος* über den Eros. Man wird nicht sagen können, daß diese spezielle Tendenz durch Platos Gesamtabsicht erfordert war, würde sie also gern einer originalen Pausaniasrede zutrauen. Nun spielt gerade der *νόμος* auch im Zitat bei Xenophon seine Rolle. Eine objektive Wiedergabe von Pausanias' Tendenz dürfen wir dort freilich nicht erwarten. Die wird gehässig in eine Apologie der Unsittlichkeit verzerrt[1]). Aber auch dort hören

[1]) Den Anlaß bot Pausanias' Stellungnahme gegen die Leute, die zu behaupten wagen, *ὡς αἰσχρὸν χαρίζεσθαι ἐρασταῖς* (Plato Symp. 182a).

wir, daß Pausanias die *νόμοι* der Thebaner und Eleer über die Liebe herangezogen hat [1]). Und wenn Xenophon ihnen den spartanischen *νόμος* mit bewußter Idealisierung gegenüberstellt, so liegt der Gedanke nahe, daß er dies tut, weil auch Pausanias den spartanischen *νόμος* so für sich verwendet hatte, wie er es bei Plato (182a) tut. Dieselbe Vergeistigung des spartanischen Eros bringt Xenophon auch in seinem Staate der Spartaner 2,12—4. Nur scheidet er hier in einer Weise, die an den Pausanias Platos erinnert, schärfer den doppelten Eros, den psychischen und den sinnlichen, und behauptet, nur der psychische sei in Sparta erlaubt und gelte dort als *καλλίστη παιδεία*. *Τὸ μέντοι ταῦτα ἀπιστεῖσθαι ὑπό τινων οὐ θαυμάζω· ἐν πολλαῖς γὰρ τῶν πόλεων οἱ νόμοι οὐκ ἐναντιοῦνται ταῖς πρὸς τοὺς παῖδας ἐπιθυμίαις.* Vorher sagt er schon (12): *οἱ μὲν τοίνυν ἄλλοι Ἕλληνες ἢ ὥσπερ Βοιωτοὶ ἀνὴρ καὶ παῖς συζυγέντες ὁμιλοῦσιν ἢ ὥσπερ Ἠλεῖοι διὰ χαρίτων τῇ ὥρᾳ χρῶνται· εἰσὶ δὲ καὶ οἳ παντάπασι τοῦ διαλέγεσθαι τοὺς ἐραστὰς εἴργουσιν ἀπὸ τῶν παίδων.* Daß Xenophon hier mit demselben Material arbeitet wie im Symposion, aber mehr bietet, ist klar. Die letzte Angabe stimmt zu dem, was Platos Pausanias über die Ionier sagt. Was speziell über Eleer und Böoter gebracht wird, geht über ihn hinaus. Dagegen paßt es ganz zu Pausanias' Anschauungen, wenn der Eros als *παιδεία* aufgefaßt wird (das Wort *παίδευσις* p. 184e). Und wieder haben wir die vergleichende Wertung der *νόμοι*.

Ich glaube, das spricht dafür, daß an all diesen Stellen ein wirklicher *ἐρωτικός* des Pausanias die Anregung gegeben hat. Er hatte die Form einer Interpretation und Rechtfertigung der athenischen gesellschaftlichen Anschauungen über den Eros. Das kann uns in der Sophistenzeit nicht verwundern. Auch Protagoras interpretiert und verteidigt in seinem Mythos die widerspruchsvollen Anschauungen der Athener über die Lehrbarkeit der Tugend (323c bis 324c, vgl. S. 87). Ein wirkliches Gesetz interpretiert Pheidippides und beginnt Nub. 1186 *οὐ γάρ, οἶμαι, τὸν νόμον ἴσασιν ὀρθῶς ὅτι νοεῖ.* Gerade ebenso drückt sich aber noch der alte Plato aus, wo

---

[1]) Hier ist gewiß Xenophon treuer als Plato. Denn für das Liebesheer auf die Thebaner zu verweisen (schon vor der Organisierung der heiligen Schar durch Gorgidas hat es doch gewiß Ähnliches dort gegeben), war für Pausanias von selbst gegeben. Plato hat diese Beweisführung weggelassen, weil er den Gedanken an das Liebesheer Phaidros in den Mund legte und die *νόμοι* sich für Pausanias' Rede aufsparte.

er den spartanischen *νόμος* über den Eros ablehnt und ein Eingehen auf die Frage nach dem tieferen Sinn ablehnt: *τὸν δὲ νόμον ὑμῶν ὅτι νοεῖ περὶ τὰ τοιαῦτα, οὐδέν με ἐξετάζειν δεῖ* (Legg. 837e)[1]. Plato kritisiert in diesem Abschnitt kurz die früheren Anschauungen über den Eros, seine eigenen wie die der andern (S. 384[1]). Und hier deutet er an, daß er Ansichten kennt, die den spartanischen *νόμος* als *ποικίλος* auf seinen Sinn prüften und lobten. Sein Pausanias tut dies im Symp. 182a nur in einer beiläufigen Bemerkung, der historische hatte es gewiß ausführlich getan.

Daß Plato hier ein individuelles literarisches Erzeugnis vor Augen hat, zeigt, wie mir scheint, auch der Stil seiner Pausaniasrede. Wir lesen p. 180e: *πᾶσα γὰρ πρᾶξις ὧδ' ἔχει· αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς πραττομένη οὔτε καλὴ οὔτε αἰσχρά. οἷον ὃ νῦν ἡμεῖς ποιοῦμεν, ἢ πίνειν ἢ ᾄδειν ἢ διαλέγεσθαι, οὐκ ἔστι τούτων αὐτὸ καλὸν οὐδέν, ἀλλ' ἐν τῇ πράξει, ὡς ἂν πραχθῇ, τοιοῦτον ἀπέβη· καλῶς μὲν γὰρ πραττόμενον καὶ ὀρθῶς καλὸν γίγνεται, μὴ ὀρθῶς δὲ αἰσχρόν. Οὕτω δὴ καὶ τὸ ἐρᾶν· καὶ ὁ Ἔρως οὐ πᾶς ἐστι καλὸς οὐδὲ ἄξιος ἐγκωμιάζεσθαι, ἀλλὰ ὁ καλῶς προτρέπων ἐρᾶν.* Schon Gellius XVII, 20 empfindet hier das rhetorische *ἐνθύμημα . . brevibus et rotundis numeris cum quadam aequabili circumactione devinctum,* und die Farben sind tatsächlich so aufdringlich aufgetragen, daß man nach Analogie der Agathonrede erwartet, diesen Stil durchgeführt zu sehen. Aber davon ist keine Rede. Dafür tritt mehr ein Streben nach Symmetrie des Satzbaus hervor. Hug und Schöne haben die Stellen schon gut analysiert. Ich setze p. 185 her:

Ia. *Εἰ γάρ τις ἐραστῇ ὡς πλουσίῳ πλούτου ἕνεκα χαρισάμενος ἐξαπατηθείη καὶ μὴ λάβοι χρήματα,*
ἀναφανέντος τοῦ ἐραστοῦ πένητος,
οὐδὲν ἧττον αἰσχρόν·

Ib. *δοκεῖ γὰρ ὁ τοιοῦτος τό γε αὑτοῦ ἐπιδεῖξαι,*
ὅτι ἕνεκα χρημάτων ὁτιοῦν ἂν ὁτῳοῦν ὑπηρετοῖ·
τοῦτο δὲ οὐ καλόν.
Κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ λόγον κἂν

IIa. *εἴ τις ὡς ἀγαθῷ χαρισάμενος καὶ αὐτὸς ὡς ἀμείνων ἐσόμενος διὰ τὴν φιλίαν ἐραστοῦ ἐξαπατηθείη,*

---

[1]) Wenn Plato vorher sagt: *μεικτὴ δὲ ἐκ τούτων γενομένη* (sc. *φιλία*) *πρῶτον μὲν καταμαθεῖν οὐ ῥαδία κτλ.*, so schwebt das *οὐ ῥᾴδιον κατανοῆσαι* aus der Pausaniasrede Symp. 182d vor.

ἀναφανέντος ἐκείνου κακοῦ καὶ οὐ κεκτημένου ἀρετήν,
ὅμως καλὴ ἡ ἀπάτη·

IIb. *δοκεῖ γὰρ αὖ καὶ οὗτος τὸ καθ' αὑτὸν δεδηλωκέναι,*
ὅτι ἀρετῆς γ' ἕνεκα καὶ τοῦ βελτίων γενέσθαι πᾶν ἂν παντὶ προθυμηθείη·
τοῦτο δ' αὖ πάντων κάλλιστον.

Wieder ist die Absicht ganz augenfällig, aber die rhetorischen Mittel sind ganz anderer Art. Nehmen wir nun hinzu, daß daneben sich in der Pausaniasrede lange Strecken finden, die überhaupt keine rhetorische Kunst zeigen, so ergibt sich daraus eine Ungleichmäßigkeit des Stils, die ganz gewiß von Plato gewollt ist und in schärfstem Gegensatze zur Agathonrede steht. Daraus ergibt sich aber auch, daß Plato hier nicht etwa den Stil eines der großen Redelehrer anwenden will. Er zeichnet einen Dilettanten, der die verschiedensten rhetorischen Kunststücke sich angelernt hat, aber nicht zur Einheitlichkeit des Stiles vorgedrungen ist. Gerade das erklärt sich aber am leichtesten, wenn wir annehmen, daß Plato den literarischen Charakter einer bestimmten Schrift imitiert, und das kann dann nur der Erotikos des Pausanias sein. Daß wir gegen Ausgang das fünften Jahrhunderts so etwas voraussetzen dürfen, zeigen manche hippokratische Schriften. Der Verfasser von de prisca medicina z. B. schreibt im allgemeinen einfach und wissenschaftlich, aber gelegentlich (c. 2) bringt er Gorgianismen, und in c. 8 lesen wir folgende Periode, die wie die vorher ausgeschriebene nach Symmetrie strebt, wenn sie diese aus sachlichen Gründen auch gelegentlich durchbricht:

Ia. *'Ανὴρ γὰρ κάμνων νοσήματι*
b. *μήτε τῶν χαλεπῶν τε καὶ ἀπόρων μήτε αὖ τῶν παντάπασιν εὐηθέων,*
ἀλλ' οὔ τι αὐτῷ ἐξαμαρτάνοντι μέλλει ἐπίδηλον ἔσεσθαι,
c. *εἰ ἐθέλοι καταφαγεῖν ἄρτον καὶ κρέας ἢ ἄλλο τι ὧν οἱ ὑγιαίνοντες ἐσθίοντες ὠφελέονται,*
d. *μὴ πολλόν, ἀλλὰ πολλῷ ἔλασσον ἢ ὑγιαίνων ἂν ἐδύνατο,*

IIa. *ἄλλος τε τῶν ὑγιαινόντων*
b. *φύσιν ἔχων μήτε παντάπασιν ἀσθενέα μήτε αὖ ἰσχυρὴν*
c. *φάγοι τι ὧν βοῦς ἢ ἵππος φαγὼν ὠφελοῖτό τε καὶ ἰσχύοι, ὀρόβους ἢ κριθὰς ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων,*
d. *μὴ πολύ, ἀλλὰ πολλῷ μεῖον ἢ δύναιτο,*

III. *οὐκ ἂν ἧσσον ὁ ὑγιαίνων τοῦτο ποιήσας πονήσειέ τε καὶ κινδυνεύσειε κτλ.*

Pausanias hatte also in einem Erotikos, in dem er wohl Agathon anredete[1]), eine Apologie der athenischen gesellschaftlichen Anschauungen über die Knabenliebe unternommen und zu zeigen gesucht, daß diese ähnlich wie die spartanischen nur die Form des Eros billigten, wo dieser sich nicht bloß auf den Leib erstrecke, sondern als Erziehungsmittel, als Grundlage einer dauernden Freundschaft diene. Plato hat diesen Erotikos zum Anlaß genommen, Pausanias als Dialogfigur im Symposion zu verwerten — ja die ganze Szene des Symposion ist wohl nicht ohne Einfluß der Schrift konzipiert — und hat Pausanias' Rede dabei in einer für seine Leser natürlich deutlich kenntlichen Weise benutzt. Er ist frei vorgegangen, hat manches in Phaidros' Rede übertragen, hat aber die Tendenz im ganzen treu wiedergegeben[2]), nur vielleicht etwas verfeinert. Andere Sokratiker — und hier glaube ich Joel durchaus, daß Antisthenes als Apostel der rein psychischen Liebe Xenophon vorangegangen ist — haben Pausanias' Erotikos als bloße Apologie seiner eigenen sinnlichen Neigungen gedeutet, und Xenophon ist wohl gerade durch Platos Symposion veranlaßt worden, vom Standpunkte der Sokratik aus Pausanias aufs schärfste zu verurteilen.

Auf die vielbehandelte Frage nach dem Verhältnis von Platos und Xenophons Symposion genauer einzugehen, liegt nicht in meiner Absicht. Zwei Punkte scheinen mir entscheidend:

Wenn zwei Sokratiker einmal auf den Gedanken verfallen, die offizielle Form der sokratischen Literatur zu verlassen und ein Symposion zu schreiben, so sind sie nicht unabhängig von einander. Die Priorität aber wird man dem zuschreiben, bei dem sich die Wahl dieser Form aus inneren Gründen erklärt. Bei Plato haben wir gesehen, daß die sechs Reden des Symposions eine große Induktion darstellen, daß diese Form ihre Analogie in den Erosreden des Phaidros hat und die Weiterbildung des dort geübten Verfahrens

---

[1]) So Schenkl.

[2]) Zur Tendenz des Pausanias würde auch die Scheidung des doppelten Eros passen, die schon durch Euripides nahegelegt war. (Das hat Barwick Comm. Ien. X. p. 14.5 übersehen. Vgl. jetzt v. Arnim, Ztschr. f. d. öst. Gymn. 1913 S. 99.)

darstellt (S. 389). Bei Xenophon wird man nach inneren Motiven, die zur Form des Gastmahls führen mußten, vergeblich suchen.

Das zweite ist: Bei Xenophon beginnt Sokrates seine Erosrede (8,1): *Ἀρ', ὦ ἄνδρες, εἰκὸς ἡμᾶς παρόντος δαίμονος μεγάλου καὶ τῷ μὲν χρόνῳ ἰσήλικος τοῖς ἀειγενέσι θεοῖς, τῇ δὲ μορφῇ νεωτάτου, καὶ μεγέθει μὲν πάντα ἐπέχοντος, ⟨ἐν⟩ ψυχῇ δὲ ἀνθρώπου ἱδρυμένου, Ἔρωτος, μὴ ἀμνημονῆσαι, ἄλλως τε καὶ ἐπειδὴ πάντες ἐσμὲν τοῦ θεοῦ τούτου θιασῶται;* Längst ist bemerkt, daß jeder Ausdruck hier seine Parallele bei Plato hat. Als einen *δαίμων μέγας* bestimmt Sokrates — im Gegensatz zur gewöhnlichen Anschauung, die Eros für einen Gott hält — den Eros p. 202d, als ältesten von den Göttern Phaidros 178a. Gegen Phaidros zeigt Agathon, daß Eros *νεώτατός ἐστι τῇ μορφῇ* 195a—c und fügt hinzu, daß er *ἐν ἤθεσι καὶ ψυχαῖς θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὴν οἴκησιν ἵδρυται.* Daß der Eros *πάντα ἐπέχει*, führt Eryximachos aus. Daß alle Anwesenden unter Eros' Einfluß stehen, hebt nachher Alkibiades 218b hervor[1]).

Hier gibt es doch nur zwei Möglichkeiten. Entweder hat Xenophon, ehe er auf sein spezielles Thema, die Lobrede auf den rein seelischen Eros, kam, in der Einleitung kurz im Anschluß an Plato auf das gesamte Wesen des Eros hingewiesen, oder aber Plato hat aus diesem einen Paragraphen Xenophons nicht bloß die Wesensbestimmung des Eros als *δαίμων* entnommen, sondern hat auch aus den einzelnen Attributen seine verschiedenen Lobreden auf den Eros herausgesponnen; er verdankt ihm also im Grunde die ganze Konzeption seines Werkes.

Welche von diesen beiden Möglichkeiten hat die innere Wahrscheinlichkeit für sich?

---

[1]) Auf Pausanias' Scheidung des doppelten Eros kommt Xenophon 8,9 und zieht sie in Zweifel: *εἰ μὲν οὖν μία ἐστὶν Ἀφροδίτη ἢ διτταί, Οὐρανία τε καὶ Πάνδημος, οὐκ οἶδα.* Doch könnte Xenophon hier sich auf den historischen Pausanias beziehen.

Aus Platos Werdezeit.

„Plato wurde schon als junger Mensch mit Kratylos und Heraklits Lehren bekannt; dann schloß er sich an Sokrates an“, so lesen wir bei Aristoteles in dem bald nach Platos Tode verfaßten[1]) kritischen Überblick über die Geschichte der Philosophie (Met. *A* 6 p. 987a 32), und tatsächlich bezeichnet Aristoteles damit die beiden philosophischen Haupteinflüsse, die Plato in seiner Jugend erfahren hat, die dauernd auf ihn eingewirkt haben. In der späteren Fassung des Gedankens (Met. *M* 4, p. 1078b 12) hat Aristoteles mit richtigem Empfinden den Namen des Kratylos weggelassen. Denn dieser war doch nur der Vermittler der Anschauung, „daß alle Sinnendinge in ewigem Fluß begriffen sind und es kein Wissen von ihnen geben kann“ (Arist. an der ersten Stelle). Plato hat später seinem Lehrer die Pietät nicht ganz versagt, aber ernst konnte er den unmethodischen und unselbständigen Denker nicht mehr nehmen. Und schon der junge Plato hat sich wohl bald von der Unfruchtbarkeit einer Denkweise überzeugt, die aus Heraklits Lehre die Folgerung zog, man dürfe überhaupt kein Urteil mehr aussprechen, man dürfe, wenn man den Eindruck eines Dinges subjektiv bezeichnen wolle, sich eigentlich nicht einmal des Mediums der Worte bedienen, da diese immer etwas Bleibendes, Dauerndes bezeichnen (Met. *Γ* 5 p. 1010a 12).

Ganz die entgegengesetzte Anschauung trat Plato bei Sokrates entgegen. Für den war gerade der bleibende Inhalt der Worte

---

[1]) Daß das erste Buch der Metaphysik zu einer Zeit verfaßt ist, wo Aristoteles sich noch ganz als Platoniker fühlte, hat Jäger Studien zur Entstehungsgesch. der Metaphysik des Aristoteles S. 33ff. erwiesen. Aber auch die Geschichte der Philosophie im Dialoge *περὶ φιλοσοφίας*, die doch wohl eine populäre Parallele zu Met. *A* bildete, ist sicher früh verfasst. Denn der leidenschaftliche Ausbruch (*κεκραγώς*!), er könne der Ideenlehre nicht beistimmen, *κἄν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονικίαν ἀντιλέγειν* (fr. 8), paßt nur in frühe Zeit.

der Ausgangspunkt jeder Untersuchung. Und daß er damit auf dem rechten Wege war, das bestätigte sich bei jedem Gespräch, das er mit anderen führte. Denn mochten auch die Meinungen noch so verschieden sein, das stellte sich jedesmal wieder heraus, daß die verschiedensten Menschen im Grunde mit den Worten, die sie gebrauchten, den gleichen Begriff verbanden, und daß es bei methodischem Vorgehen möglich war, diese Begriffe so weit zu klären, daß sie von allen als der bleibende, feste Inhalt der Worte anerkannt werden mußten. Damit war aber etwas Festes gegeben, das nicht bloß zur gegenseitigen Verständigung unentbehrlich war, sondern das auch dem individuellen Denken Schranken und Normen setzte. Es zeigte sich, daß über der augenblicklichen Empfindung, auf die Kratylos ausschließlich sein Augenmerk richtete, über den individuellen Meinungen noch etwas anderes da war, was dem Denken den festen Halt bot, den ein Jünger des Kratylos nicht finden konnte, den auch die subjektivistischen Theorien der anderen Weisheitslehrer, die Plato natürlich kannte, nicht gewährten.

Es mochte den jungen Plato vielleicht zuerst befremden, daß Sokrates sich auf eine Bekämpfung der metaphysichen Voraussetzungen Heraklits wie überhaupt auf die beliebten naturphilosophischen Spekulationen gar nicht einließ. Aber dafür entschädigte ihn nicht bloß das Bewußtsein, daß er jetzt festen Boden unter den Füßen hatte; er empfand auch bald den Reichtum, der in der Selbstbeschränkung des Sokrates lag. Denn die ethischen Begriffe, auf deren Klärung Sokrates im Gespräch allein ausging, boten nicht bloß dem theoretischen Denken eine Norm, sie bestimmten als Wertbegriffe zugleich das Handeln, zeigten dem Menschen das Ziel, nach dem er zu streben hatte, und setzten ihn in den Stand, es zu erreichen. Wer sich einmal klargemacht hatte, was das Gute für ihn war, wer im Gespräch immer wieder bestätigt fand, daß die wahren Werte im Menschen selber ruhen und deshalb das sittlich Gute für den Menschen schlechthin gut ist, das glückselige Leben mit dem sittlichen Leben identisch ist, der konnte ja gar nicht anders als nach diesen Normen leben.

Und dahin weisen auch die Ausführungen über die Kreisbewegung der Gestirne fr. 24, die in einer von de caelo 2, 3 abweichenden (Bernays Dialoge des Aristoteles S. 103) und eher an das zehnte Buch von Platos Gesetzen erinnernden Weise aus der Freiwilligkeit der Bewegung erklärt wird.

Aus dem Wissen vom Guten mußte das richtige Handeln fließen. Andrerseits aber war auch dieses Wissen unentbehrlich für den, der sein Leben wirklich gut führen wollte.

Das Wissen vom Guten zu erreichen war die wichtigste Aufgabe des Menschen. Daß es ein solches Wissen gäbe, betrachtet Sokrates als selbstverständlich und mochte auch Plato als selbstverständlich ansehen, da ja doch das Gute selbst im Gegensatz zu den Objekten der sinnlichen Wahrnehmungen etwas Festes, Bleibendes war. Eine andere Frage aber war es, ob es subjektive Träger dieses Wissens gäbe. Sokrates selbst lehnte es durchaus ab, dieses Wissen zu besitzen. Und das tat er gewiß nicht bloß als *εἴρων*, auch nicht bloß im Gegensatz zu den Alleswissern, die für Geld ihren Schülern jedes Wissen beizubringen behaupteten. Sein Bekenntnis zum Nichtwissen floß aus einer tiefinnerlichen Bescheidenheit, einer demütigen Einsicht in die Schranken, die dem menschlichen Individuum gesetzt sind. Andrerseits lag aber Sokrates nichts ferner als eine müde unfruchtbare Skepsis. Das Bewußtsein des Nichtwissens sollte für ihn selbst und für andre nur anspornend wirken. Das höchste Ziel, das menschlicher gemeinsamer Arbeit gesteckt ist, blieb das Wissen, und in der selbständigen Forschung nach der Wahrheit zeigte Sokrates den Weg, auf dem man diesem Ziele näher kommen konnte.

Kratylos' Person hatte geringen Eindruck auf Plato gemacht; in Sokrates fand Plato den Mann, der von den objektiven Normen für Erkenntnis und Handeln nicht bloß redete, sondern auch in seinem ganzen Wesen die Macht des Sittlichen verkörperte und dabei im Leben wie im Sterben den Beweis für seinen Optimismus lieferte, daß mit dem sittlichen Handeln die Glückseligkeit gegeben sei. Er fand in Sokrates die dämonische Natur, die nicht nur selbst ihr ganzes Leben dem Streben nach Erkenntnis weihte, sondern auch in anderen die Seligkeit und Unseligkeit des rastlosen Forschergeistes weckte und sie aus dem faulen Schlendrian, der von der sittlichen Bestimmung des Menschen nichts wissen wollte oder wußte, aufrüttelte. Ja gerade dieser Zug war vielleicht der bezeichnendste für den Mann, der unermüdliche Eifer, mit dem er das durchführte, was er als seine göttliche Mission empfand, und jung und alt immer wieder auf das eine, was not tut, hinwies, auf das, was wertvoller ist als jeder äußere Besitz.

Das offizielle Athen ertrug Sokrates' mahnende Stimme nicht;

aber als dieser dahin ging, da gelobte sich Plato, das Vermächtnis seines Meisters hochzuhalten. Auch er wollte das Gewissen seiner Mitbürger sein, nicht müde werden, jung und alt auf den rechten Weg zu weisen (Apol. 39c).

Diesem Gedanken ist Plato sein ganzes Leben hindurch treu geblieben. Man kann seine Entwicklung nicht verstehen, wenn man ihn sich als den einsamen Denker vorstellt, der sich nur selbst eine Weltanschauung erarbeitet; man muß sich immer vor Augen halten, daß ihn in erster Linie das Streben beseelt, auf die Jugend, auf sein Volk, auf die Menschheit einzuwirken, sie in Sokrates' Sinne sittlich zu fördern.

Ob er wohl, als er öffentlich gelobte das Werk seines Meisters fortzuführen, schon eine feste Vorstellung hatte, auf welchem Wege er vorgehen sollte? Daß eine Persönlichkeit wie Sokrates sich nicht einfach kopieren ließ, darüber hat ihn sein künstlerischer Takt gewiß keinen Augenblick im Zweifel gelassen. Auch daran konnte er nach seinem ganzen Wesen nicht denken, als bezahlter Weisheitslehrer aufzutreten. Literarisch konnte er wohl seine Ideen vertreten wie sein Oheim Kritias, aber das eigentliche Gebiet, auf das ihn Herkunft und Stellung wies, war doch die Beteiligung am öffentlichen Leben Athens. Mit politischen Plänen hatte er sich gerade in der Restaurationszeit nach 403 getragen. Sokrates' Tod zeigte freilich mit erschreckender Deutlichkeit die Borniertheit der Führer wie der Massen Athens, erfüllte ihn mit Widerwillen gegen das demokratische Treiben und stellte ihm die Schwierigkeit seiner Aufgabe nur zu deutlich vor Augen. Aber vorläufig war er doch noch Optimist genug, um die Hoffnung nicht aufzugeben, er könne allmählich den ethischen Ideen auch im öffentlichen Leben seines Volkes Eingang verschaffen (ep. VII p. 325). Aber das ließ sich natürlich nicht mit einem Tage machen. Da galt es Geduld zu haben, bis sich eine günstige Gelegenheit zum Eingreifen fände. Und vor allem hatte Plato das Gefühl, daß er selbst noch reifen, sich abklären mußte.

Fragen gab es genug, die sich gerade nach Sokrates' Tode jetzt aufdrängten. Und so unhistorisch die Vorstellung ist, als hätten Sokrates' Anhänger nach seinem Tode eine allgemeine Jüngerverfolgung zu befürchten gehabt, so glaublich ist es, daß sie das Bedürfnis hatten, sich miteinander über das, was Sokrates

ihnen gewesen war, was er gewollt hatte und was nun werden sollte, auszusprechen und daß manche gern die Einladung des Eukleides annahmen, eine Zeitlang fern vom Treiben Athens bei ihm zu weilen. Bei Jesu Jüngern sehen wir, wie nach seinem Tode sehr bald die größten Meinungsverschiedenheiten ausbrechen, obwohl sie alle in gleicher Weise seine Nachfolger sein wollten. Dabei hatte Jesus feste Sätze gepredigt, deren viele jedem selbst in der Form unzweifelhaft gegenwärtig waren. Auch Sokrates hatte so manche Überzeugung mit feuriger Schrift den Seinen ins Herz geschrieben. Aber Dogmen hatte er mit vollem Bewußtsein aufzustellen vermieden, hatte nur die Probleme formuliert, zu selbständigem Forschen heranziehen wollen. Ein Wunder wäre es gewesen, wenn da so verschiedene Naturen wie Antisthenes und Aristipp, Eukleides und Plato auf derselben geistigen Linie zusammengeblieben wären, als der Zusammenhalt durch Sokrates' Gegenwart nicht mehr gegeben war. Auch sie alle wollten des Meisters Nachfolger sein. Aber welches war denn nun der echte Sokrates? Waren die im Rechte, die in ihm den nüchternen Realisten sahen, der die Menschen dadurch lenkte, daß er ihnen zeigte, was für sie das Vorteilhafte war? Oder die in ihm eine Art von Wundermann erblickten, der kraft einer überirdischen Fähigkeit die Herzen bezwang? Was hatte dem Nichtwisser die Fähigkeit gegeben, alle anderen, die sich so weise dünkten, zu überwinden? Ein Fachwissen sicher nicht. Also vielleicht eine formale Fähigkeit? Ein Wissen vom Wissen? Das konnte freilich Plato als unhaltbar erweisen. Nur ein Wissen, das einen objektiven Inhalt hatte, konnte wertvoll sein, und in seinen Gesprächen hatte Sokrates selber z. B. das Wesen der Tapferkeit als Wissen von einem bestimmten Objekt, als *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ θαρραλέων* bestimmt. Wenn man diesem Gedanken nachging, mußte die Tugend, von deren Besitz alles abhing, ein Wissen vom Guten sein. Aber nun kamen neue Probleme. Die Konsequenz, daß damit die qualitativen Unterschiede der Einzeltugenden zu verschwinden drohten, konnte man ruhig ziehen. Aber viel schwerer war etwas anderes: was war denn nun das Gute, dessen Wissen die Tugend ausmachte? Hier lag das zentrale Problem, das der Lösung harrte.

Die ersten Schriften Platos zeigen uns, wie man solche Probleme in den Kreisen der Sokratiker erörterte, und am Prota-

goras sehen wir, wie er selbst sofort auch das Hauptproblem in Angriff nimmt. Die Sehnsucht nach einer positiven Ergänzung der sokratischen Anschauung führt ihn zu dem Versuch, das sittlich Gute mit dem Angenehmen auszusöhnen, indem er im Sittlichen den Quell der höchsten Lust aufzeigte.

Bei diesen ersten Schriften Platos sind aber auch noch andere Motive wirksam. Natürlich beschäftigt ihn die Verteidigung des Meisters, die direkte und noch mehr die indirekte, in der er dem mißleiteten Publikum die Gestalt des Sokrates von den Schlacken der Verleumdung gereinigt vorführte, und mit Staunen mochte sich der Künstler Plato bewußt werden, wie vielseitig der dämonische Mann sich dargestellt hatte und darstellen ließ. Dazu kam aber noch etwas anderes. Sokrates hatte es als seinen göttlichen Beruf angesehen, seine Mitbürger, vor allem die Jugend sittlich zu fördern, und die Sokratiker wollen sein Werk fortsetzen. Aber wenn sie so das *βελτίους ποιεῖν τοὺς νέους* auf ihre Fahne schrieben, so war das ein Zeichen, unter dem auch andere für sich warben. Es war das Programm der Weisheitslehrer, die den Jugendunterricht beherrschten. Hier ergab sich eine Auseinandersetzung von selbst. Dem Aristokraten Plato waren diese bezahlten Händler mit geistiger Ware ebenso unsympathisch wie dem Sokratiker ihr Unterrichtsbetrieb, die Eintrichterung der Kenntnisse. Freilich war er sachlich genug anzuerkennen, daß der Begründer der Sophistik, Protagoras, jedenfalls ebenso wie Sokrates ein sittliches Ziel gehabt hätte. Aber wenn man schon ihm und seinen tüchtigeren Nachfolgern zeigen konnte und mußte, daß sie von den wirklichen Erziehungsproblemen keine Ahnung hätten, so ließen sich gar die Männer wie Hippias, die sich zur Zeit in Hellas breitmachten und bloß äußerliche Kenntnisse vermittelten oder zur Debatte anleiteten, nur im Ton der Komödie behandeln oder mit ihrem eigenen Rüstzeug, den Waffen der Sophistik schlagen.

In rascher Folge hat Plato eine Anzahl von Schriften hingeworfen. In dieser Periode des Schaffens wich von ihm der schwere Druck, der seit dem Frühling des Jahres 399 auf ihm lastete. Daß man Sokrates' Andenken schlecht ehren würde, wenn man sich nutzlosem Trauern und untätiger Verbitterung überließe, das hatten seine Jünger von vornherein empfunden.

Aber die sonnige Heiterkeit, die Sokrates bis zu seinem Tode sich gewahrt hatte, die zog doch wohl erst wieder in Platos Herz ein, als sich die Gestaltungsfreudigkeit des Künstlers in ihm regte, als ihn das frohe Bewußtsein überkam, daß er sein Gelübde einlösen werde, daß er den großen Aufgaben, die er sich gestellt hatte, gewachsen sei. Am deutlichsten spürt man die Siegeszuversicht im Protagoras, wo es ihm so leicht scheint, sogar die ungebildete Menge zur Erkenntnis zu führen und sittlich zu fördern[1]).

Der Rückschlag blieb nicht aus. Die Gelegenheit zum Eingreifen in die praktische Politik wollte und wollte nicht kommen. Wenn er eingriff, das stand ihm fest, konnte es nur in sokratischem Sinne geschehen. Aber je mehr er das Treiben der Menge beobachtete, desto mehr verzweifelte er daran, sie in sittliche Bahnen zu lenken. Zudem ließ sich doch Einfluß nur gewinnen, wenn er einen starken Rückhalt an Gleichgesinnten hatte. Und wo die finden? (ep. VII p. 325d). Wagte er es aber als Einzelner, sich der Menge zu widersetzen, so war ihm das Schicksal des Sokrates gewiß. So wurde es ihm schließlich klar: wollte er nicht entweder sich zum Sklaven der Menge erniedrigen oder sich nutzlos aufopfern, mußte er den Gedanken an die praktische Politik aufgeben.

Wie schwer ihm dieser Verzicht geworden ist, zeigt die trübe, verbitterte Stimmung des Gorgias. Dabei spricht es Plato dort schärfer denn je aus, daß die sittliche Förderung der Gesamtheit die höchste Aufgabe der Philosophie ist. Aber klar ist es ihm auch: die Philosophie kann dieses Ziel nicht erreichen, wenn sie nicht über der Menge steht, wenn sie nicht den maßgebenden Einfluß im Staate hat. Und auch das ist ihm zur festen Überzeugung geworden, daß das im heutigen Staatswesen nicht geschehen kann. So war das Ziel nur zu verwirklichen in einem idealen Staate, in dem die Philosophen die Herrschaft hätten (ep. VII p. 326a). Aber war denn auf Verwirklichung dieses Zieles zu hoffen, auch wenn man den unbedingten Glauben an die Werbekraft der sokratischen Idee, an die Macht des Sittlichen hatte?

---

[1]) Das tritt im letzten Teile deutlich hervor, vgl. S. 101 ff. Sein nächstes Bemühen gilt freilich, wie schon die Auseinandersetzung mit dem Begründer der Sophistik zeigt, den Herzen der Jugend. Vgl. S. 158.

Dazu gesellten sich nun noch viel bösere Zweifel. Siegesfroh hatte er im Protagoras geglaubt, ein Mittel gefunden zu haben, um die Menschen nach seinem Willen zu lenken, indem er sie darüber aufklärte, daß das Gute nichts anderes sei als die wahre Lust, nach der sie selber strebten. Das hatte sich als ein gefährlicher Irrtum erwiesen, und wenn er jetzt den Inhalt des Guten anders zu bestimmen suchte, es mit den Pythagoreern als Prinzip der Ordnung und Harmonie ansah, war da nicht auch eine Täuschung möglich? Ja war nicht etwas anderes noch viel bedenklicher? Die Einwirkung auf andere, die sein Ziel war, hing doch davon ab, daß er selbst ein Wissen hatte. Und in den ersten Schriften hatte er unbedenklich mit dem Begriff der *ἐπιστήμη* gearbeitet, es als selbstverständlich angenommen, daß man das Wissen vom Guten erreichen könne. Nur die Frage hatte er sich vorgelegt, welches der Inhalt des Wissens, wie das Gute zu bestimmen sei. Das Wissen selber war für ihn so wenig wie für Sokrates ein Problem gewesen. Aber nun kamen ihm die Zweifel: glich er denn, wenn er so vorging, nicht dem Manne, der sein Haus auf den Sand baut und es versäumt, ein festes Fundament zu legen? Hatten denn nicht doch vielleicht die Eristiker recht, wenn sie die Möglichkeit des Wissens und Forschens selber leugneten? (Menon 80e). Lange hatte er sich einfach in Sokrates' Gedankengängen bewegt. Aber war denn, was einst Kratylos ihm eingeprägt hatte, in Abrede zu stellen, daß jedenfalls in den Sinnendingen nichts Festes zu finden war (Phaidon 78e), und durfte man der Auseinandersetzung mit denen aus dem Wege gehen, die daraufhin überhaupt ein Wissen für unmöglich erklärten?

Damit kam für Plato die Zeit einer schweren Krisis, die ihm Lebensmut und Arbeitskraft zu lähmen drohte. Denn woher sollte er noch Mut und Zuversicht zum Arbeiten nehmen, wie sollte er noch versuchen, auf andere einzuwirken, wenn ein Wissen und damit ein Lehren unmöglich wäre?

Daß Plato eine solche Krisis durchgemacht hat, sagt er selber im Menon (81d, 86b, vgl. S. 191), wo er auf die kritische Zeit zurückblickt und frohen Mutes von neuem beginnt. Über die Krisis selbst dürfen wir natürlich keinen direkten Aufschluß von ihm erwarten. Vermessen wäre es auch, wollte man sich einbilden, man könnte den Schleier von Platos innersten Erleb-

nissen wegziehen. Nur auf ein paar Indizien, die wir seinen früheren wie den unmittelbar folgenden Schriften entnehmen, können wir hinweisen und damit einige Notizen über seinen äußeren Lebensgang kombinieren.

Schon im Protagoras sehen wir, wie es Plato drängt, zu dem Nichtwissen der Sokratik eine positive Ergänzung zu suchen. Viel stärker wird dieser Zug im Gorgias. Da treibt ihn das Bedürfnis nach einer Theodicee, den religiösen Vergeltungsglauben mit seiner wissenschaftlichen Überzeugung in Verbindung zu setzen. Die Schriften der Pythagoreer hat er studiert, um mit ihrer Hilfe das Gute positiv zu bestimmen. Bei den Medizinern, bei Hippokrates hat er sich Rat geholt über die formalen Anforderungen, die man an eine Wissenschaft zu stellen habe. Wissenschaftlichen Charakter nimmt er daraufhin dort auch für seine Philosophie in Anspruch. Aber konnte er das wirklich? War er wirklich imstande, für alle seine Sätze und Handlungen Rechenschaft abzulegen (*λόγον διδόναι*, vgl. S. 134), ihnen eine genügende theoretische Begründung zu geben? Als Sokratiker hatte er ein Wissen unbefangen da vorausgesetzt, wo man Klarheit über die Begriffe hatte. Aber wer bürgte dafür, daß der Inhalt dieser Begriffe wirklich Objekt des Wissens sein konnte? Er hatte vor dem der einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen den Vorzug des Dauernden, des Sichgleichbleibenden. Aber war man zu den Begriffen selber nicht von den einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen aufgestiegen und konnten sie mehr als diese Grundlage der Erkenntnis sein? Ja, war es denn gewiß, daß der Inhalt der Begriffe eine objektive Realität besaß? Oder bewegte man sich da nicht in einer Phantasiewelt, die für die Erkenntnis der realen Verhältnisse, in die Plato umgestaltend eingreifen wollte, wenig oder nichts zu bedeuten hatte?

Solche Bedenken hatten früher deshalb zurücktreten können, weil Plato ganz in der sokratischen Denkweise befangen war und sich auf die Behandlung der ethischen Probleme beschränkt hatte, wo es sich nicht darum handelte, das Verhältnis des Begriffs zu den sinnlich gegebenen Einzelobjekten zu bestimmen. Aber der Wunsch, die Natur zu erkennen und in das Wesen der sinnlich wahrnehmbaren Welt einzudringen, der ihn einst zu Kratylos getrieben hatte, erwachte doch allmählich wieder. Zudem hatte er bei den Pythagoreern die Anschauung getroffen,

daß in der Welt des sittlichen Handelns dasselbe Ordnungsprinzip herrsche wie im Weltall (Gorg. 508a, vgl. S. 155). Bei Hippokrates las er, man könne den Körper des Menschen nicht verstehen, wenn man ihn aus dem Zusammenhang mit der ganzen Natur ablöse (Phaidros 270c, vgl. S. 138). War es dann für den, der die Seele des Menschen und ihre Betätigungen betrachtete, angängig, das Wesen des Alls zu ignorieren?

Das alles mußte Plato dahin drängen, die Selbstbeschränkung des Sokrates aufzugeben und sein Auge auf die Welt als Ganzes zu richten. Wollte er hier zur Erkenntnis gelangen, so war es das Nächste, sich an die Naturphilosophen zu wenden, und der Phaidon zeigt uns deutlich, daß Plato gerade in der kritischen Periode, ehe ihm seine neue Weltanschauung aufging, deren Werke eifrig studiert hat[1]). Hier traf er eine gänzlich andere Denkweise, ganz andere Probleme als bei Sokrates an. Hier nahm man das Sinnliche als das Gegebene, wollte dieses aus seinen Prinzipien ableiten, Werden und Entstehen im einzelnen erklären. Das hatte Sokrates durchaus abgelehnt, und wie es schien, konnte man von seinen Voraussetzungen aus auch nur wenig zur Förderung dieser Probleme beitragen. Als Sokratiker konnte man wohl den Begriff des Baumes bestimmen, aber wie der Baum entstand, das ließ sich auf diesem Wege nicht zeigen. Aber boten denn die Naturphilosophen Besseres? Ganz abgesehen von der greuligen mechanischen Erklärungsweise, die alle Werte und Zwecke, alles Walten der Vernunft und des Guten bewußt oder unbewußt völlig ausschaltete, sie sahen die wahren Schwierigkeiten überhaupt nicht. Sie wollten das einzelne Werden und Entstehen erklären. Aber für Plato war das Werden selber ein viel größeres Problem. Die Naturphilosophen erläuterten wohl die mechanischen Vorgänge, wie aus einem Ding zwei werden. Aber daß überhaupt aus einem

---

[1]) 96a *ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν.* An sich wäre durchaus denkbar, daß Sokrates seinen jungen Freunden gelegentlich erzählt hat, ehe er sich auf die menschlichen Dinge beschränkte, habe auch er einmal höher hinausgewollt. Aber was dann uns vorgetragen wird, das sind die Studien, die Zweifel und Überlegungen, die Plato durchgemacht hat, ehe er den *δεύτερος πλοῦς* unternahm, die auch der Platoniker durchmachen soll, damit er desto mehr von der Notwendigkeit der neuen *ὑπόθεσις* sich überzeugt.

Ding zwei werden können, das empfanden sie nicht als Problem, und doch machte gerade das dem Denken die größten Schwierigkeiten, wie aus den verschiedendsten mechanischen Vorgängen etwas entsteht, dem wir das Prädikat zwei beilegen, wie wir überhaupt dazu kommen, den Maßstab der Zahl an die Dinge zu legen oder von Größe und Kleinheit zu reden. War das aber eine Wissenschaft, die nicht einmal für so alltägliche Vorgänge eine Begründung geben, über die einfachsten Aussagen Rechenschaft ablegen konnte?

So drohte dieser Pfad im Abgrund der Skepsis zu enden, und es galt weiter nach einem Ausweg zu suchen, der zu der Höhe emporführte, von der aus Wissen und Lehren möglich wäre. „Wo werden wir, wenn du uns verläßt, einen Zauberer finden, der uns die Furcht vor dem Tode aus dem Herzen bannt?“ fragt Kebes in Sokrates' Todesstunde (Phaidon 78a). Da tröstet ihn Sokrates: „Hellas ist groß, und es gibt so manchen klugen Mann darin, und zahlreich sind auch die Barbarenvölker; die mögt ihr alle, wenn ihr diesen Zauberer sucht, durchforschen, dürft Geld und Mühe dabei nicht sparen. Nichts gibt es, wofür ihr besser euer Geld verwenden könnt.“ Gewiß spielt hier Plato auf seine eigenen inneren Erlebnisse, auf sein eigenes Suchen und Wandern an. Als er erkannte, daß er mit den sokratischen Gedankengängen allein nicht weiterkam, da hat er sich überall umgesehen, wo er etwa auf Förderung oder Anregung hoffen konnte. Ich sehe keinen Grund zu bezweifeln, daß er wirklich weite Reisen gemacht hat, daß er auch zu den Barbaren nach Ägypten gekommen ist[1]). In welche Zeit diese Reisen fallen, ist äußerlich nur bei der sizilischen bezeugt. Daß in den ersten Jahren nach 399 Plato, wenn wir von dem Aufenthalt in Megara absehen, in Athen geweilt hat, ist durch den siebenten Brief ge-

[1]) Prächter Gött. Nachr. 1902, S. 959 bezweifelt die Reisen nach Ägypten und Kyrene, weil sie im Index Acad. col. X (p. 6 Mekler) nicht erwähnt werden. Aber aus demselben Grunde müßte jedenfalls auch der Aufenthalt in Megara fallen, obwohl ihn Hermodor bei Diog. Laert. III, 6 bezeugt. Aber der ganze Bericht *Πλάτων Σωκράτους γεγονὼς μαθητὴς ἀπολειφθέντος, ὅτ' ἦν ἐτῶν εἴκοσι ἑπτά, ἀπῆρεν εἰς Σικελίαν καὶ Ἰταλίαν* ist doch wirklich etwas zu summarisch, als daß man Schlüsse ex silentio ziehen könnte. Wie es scheint, gibt der Autor auch gerade vorher in den sehr zerstörten Worten an, daß er Vollständigkeit nicht anstrebt.

sichert (Ritter, Platon, S. 87). Innere Gründe sprechen dafür, daß die Reisen nach Ägypten und Kyrene zwischen die Abfassung des Gorgias und des Menon fallen, und es ist auch leicht verständlich, daß die Unzufriedenheit mit der unhellenischen Politik Athens ihm das Verlassen der Heimat in den Anfangsjahren des korinthischen Krieges nahelegte. Am wichtigsten wurde für ihn wohl der Aufenthalt in Kyrene, wo er den ihm wahrscheinlich von Athen her schon bekannten Mathematiker Theodoros besuchte.

Theodoros hatte einst der reinen Spekulation, dem protagoreischen Subjektivismus gehuldigt (Theätet 165a, vgl. Gomperz, Griech. Denk. II, S. 210). Vielleicht hatte er einen ähnlichen Drang nach einem festen Wissen in sich gefühlt wie Plato und war so dazu geführt worden, zur Mathematik überzugehen. Hatte er dort wohl die Wissenschaft gefunden, die auch Plato so sehnlich suchte? Das ließ sich nicht wohl bezweifeln. In der Mathematik gab es feste Sätze, die keiner bestritt. Hier legte man sich Rechenschaft über jede Aussage ab. Hier suchte man nicht durch Wahrscheinlichkeitsgründe zu überzeugen, sondern durch wirkliche Beweise, durch logische Zwangsmittel, denen sich keiner entziehen konnte (Theätet 162e *ἀπόδειξιν καὶ ἀνάγκην οὐδ' ἡντινοῦν λέγετε, ἀλλὰ τῷ εἰκότι χρῆσθε, ᾧ εἰ ἐθέλοι Θεόδωρος ἢ ἄλλος τις τῶν γεωμετρῶν χρώμενος γεωμετρεῖν, ἄξιος οὐδ' ἑνὸς μόνου ἂν εἴη. σκοπεῖτε οὖν σύ τε καὶ Θεόδωρος εἰ ἀποδέξεσθε πιθανολογίᾳ τε καὶ εἰκόσι περὶ τηλικούτων λεγομένους λόγους*[1]). Also war die Mathematik keine Scheinwissenschaft wie die Rhetorik, die Plato im Gorgias gebrandmarkt hatte. Sie war eine wirkliche Wissenschaft, die sich als solche auch dadurch dokumentierte, daß man ihre Sätze jeden normal begabten Kopf lehren konnte (Menon 82b—86b[2]). Sollte das, was hier auf einem Spezialgebiet möglich war, sich nicht auf andere übertragen lassen?

---

[1]) Phaidon 92c *ἐγὼ δὲ τοῖς διὰ τῶν εἰκότων τὰς ἀποδείξεις ποιουμένοις λόγοις σύνοιδα οὖσιν ἀλαζόσιν, κἄν τις αὐτοὺς μὴ φυλάττηται, εὖ μάλα ἐξαπατῶσι καὶ ἐν γεωμετρίᾳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν· ὁ δὲ περὶ τῆς ἀναμνήσεως καὶ μαθήσεως λόγος δι' ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι εἴρηται.* Wenn hier an *εἰκότα* auch auf mathematischem Gebiete gedacht wird, kann es sich natürlich nicht um die wissenschaftliche Mathematik handeln.

[2]) Vgl. *τοῦτό γε παντὶ δῆλον, ὅτι οὐδὲν ἄλλο διδάσκεται ἄνθρωπος ἢ ἐπιστήμην* Menon 87c (vgl. S. 174. 5), *διδακτὴ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητόν* Arist. Eth. Nic. 1139b 25.

Worauf beruht der wissenschaftliche Charakter der Mathematik, worauf die zwingende Kraft ihrer Beweise? Sie operierte nicht mit den sinnlichen, vergänglichen, unvollkommenen Zeichnungen, sondern mit immateriellen Figuren, und gelangte so zu den Schlußfolgerungen, die jeder anerkennen mußte (Rep. 510c). Wenn der Mathematiker diese immateriellen Figuren als etwas objektiv Gegebenes zu Grunde legte, so war das gewiß nur eine Hypothesis, aber der indirekte Beweis für deren Richtigkeit lag darin, daß man auf diesem Wege wirklich dazu gelangte, die Aussagen über die gezeichneten Figuren logisch zu begründen und sich über die Eigenschaften, die ihnen zukamen, die Beziehungen, die zwischen ihnen obwalteten, Rechenschaft zu geben. Jedenfalls war diese Voraussetzung als wissenschaftliche Arbeitshypothese unentbehrlich.

Damit war der Weg gewiesen, wie man die Wissenschaft auch auf anderen Gebieten zu begründen hatte. Wie man über die gezeichneten Figuren wissenschaftliche Aussagen nur machen konnte, wenn man sie auf die immateriellen bezog und diese als objektiv gegeben annahm, so mußte es auch sonst stehen: auch wenn wir uns klar werden wollen, was uns das Recht gibt, vom Wachsen des Baumes, von der Spaltung in zwei Teile, von der Größe des Sokrates zu sprechen, so können wir das nur in der Weise, daß wir unsere Aussagen auf die Begriffe Baum, Zweiheit, Größe beziehen und voraussetzen, daß diese Begriffe einen objektiven Halt haben, daß ihnen etwas entspricht, was ewig sich gleich bleibt und deshalb den Aussagen über die wechselnden Erscheinungen in jedem Einzelfalle Gültigkeit verleiht. Wie der einzelne gezeichnete Kreis nur darum so genannt wird, weil in ihm die immaterielle Linie, deren Punkte alle von einem Punkte innerhalb gleichweit entfernt sind, sich irgendwie verwirklicht, so ist auch jeder Baum nur deshalb ein Baum, weil er an dem allgemeinen Begriff des Baumes irgendwie Anteil hat. Und so gut die Mathematiker den ideellen Kreis nicht von sich aus schaffen, sondern ihn als gegeben voraussetzen, ihm objektives Sein beilegen[1]), so kann auch das, was uns das Recht gibt, etwas als

---

[1]) Die *γεωμέτραι, ἀστρονόμοι* und *λογιστικοί* werden Enthydem 290b zu den Vertretern der *θηρευτική* gerechnet mit der Begründung: *θηρευτικοὶ γάρ εἰσι καὶ οὗτοι· οὐ γὰρ ποιοῦσι τὰ διαγράμματα ἕκαστοι τούτων, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν.* Ebenso vom Erkennen der Ideen *ἕκαστον θηρεύειν τῶν ὄντων* Phaidon 66a.

Baum zu bezeichnen, nicht etwa nur in unserem subjektiven Bewußtsein existieren, es muß unserem Begriff des Baumes etwas entsprechen, was ein objektives Sein besitzt.

Sokrates hatte also nicht Unrecht gehabt, immer darauf zu dringen, man solle sich über die allgemeine Bedeutung der Worte, die wir gebrauchen, über die Begriffe, die wir mit ihnen verbinden, klar werden. Denn tatsächlich war es der objektive Inhalt dieser Begriffe, die Idee, die im Gegensatz zu der veränderlichen Erscheinung kraft ihres ewig sich gleichbleibenden Charakters den festen Halt für unsere Erkenntnis bieten, den Gegenstand des Wissens bilden konnte. Dagegen war er darin, das konnte wieder die Mathematik lehren, nicht richtig vorgegangen, daß er geglaubt hatte, die Begriffe einfach aus den sinnlichen Erscheinungen abstrahieren zu können. Die Vorstellung des immateriellen Kreises konnte der Mensch nimmermehr aus den unvollkommenen gezeichneten Kreisen gewinnen, von denen keiner jener Vorstellung voll entsprach. Ebenso wenig ließ sich aber das absolut Gleiche aus der Erfahrung abstrahieren, wo es zwei absolut gleiche Dinge gar nicht gab (Phaidon 74a). Also ist von der sinnlichen Erkenntnis die rationale, mit deren Hülfe wir die Allgemeinbegriffe gewinnen, nicht etwa abhängig, sie bildet vielmehr eine höhere selbständige Erkenntnis. Unmöglich aber konnte man glauben, daß die Objekte dieser höheren Erkenntnis, der ewig sich gleichbleibende Inhalt unserer Begriffe, weniger Sein hätte als die wechselnden Objekte der sinnlichen Wahrnehmung. Auch von hier aus bestätigte sich also, daß den Ideen Realität zukäme[1]).

Wie wir allmählich die Objekte unserer sinnlichen Wahrnehmung kennen lernen, darüber war kein Zweifel. Aber wann und wie beginnt unsere rationale Erkenntnis? Der Mensch verwendet Begriffe wie „gleich“, obwohl keines der sinnlich wahrgenommenen Dinge die absolute Gleichheit in sich enthält, ihn höchstens unvollkommen an diese erinnern kann. Mußte man dann nicht folgern, daß die rationale Erkenntnis schon vor jeder

---

[1]) In der späteren Zeit, wo er die Objekte der Mathematik und Dialektik scharf zu scheiden gelernt hatte (darüber gleich!), führte er den Beweis für die Existenz der Ideen gerade von hier aus: „Wenn es zwei verschiedene Erkenntnisarten gibt, *ἐπιστήμη* und *ἀληθὴς δόξα*, so muß es auch zwei Klassen von Erkenntnisobjekten geben“ Tim. 51d (ähnlich schon Rep. 471ff.).

sinnlichen Wahrnehmung „apriorisch“ im Menschen vorhanden ist? (Phaidon 74. 5). Von hier aus fiel plötzlich ein Licht auf eine Lehre, die Plato wegen ihres religiösen Gehaltes schon lange innerlich angezogen hatte, auf die Lehre der Orphiker und Pythagoreer von der Präexistenz der Seele. Wenn die Seele die rationalen Erkenntnisse nicht aus der Erfahrung entnahm, so mußte sie diese vorleiblich geschaut haben. Das sprach aber für jene Lehre der Orphiker. Auch diese war zunächst nur eine Hypothese, aber sie stützte sich gegenseitig mit der Annahme einer nicht aus der Erfahrung stammenden rationalen Erkenntnis, mit der Hypothese von der Realität des Ansichseienden, auf die Plato von ganz anderen Gesichtspunkten aus geführt war. Und beide Annahmen zusammen mochten nun wohl das Fundament einer neuen Weltanschauung abgeben. Ihr Kern mußte sein, daß dem Ansichseienden, das wir kraft unserer von Geburt an vor aller sinnlichen Wahrnehmung vorhandenen rationalen Erkenntnis begreifen, objektive Existenz und das wahre Sein gegenüber dem Sinnlichen zukommt.

Daß er mit dieser neuen Anschauung nicht etwa eine Welterklärung wie die Naturphilosophen geben könne, dessen war sich Plato wohl bewußt. Wie die sinnlichen Dinge aus den Ideen abzuleiten wären, das wußte er so wenig wie der Mathematiker etwa den sinnlichen Kreis aus dem immateriellen entstehen ließ. Aber das war seine feste Überzeugung: Nur so ließen sich wissenschaftliche Aussagen über die sinnlichen Dinge machen, nur so ließ sich wissenschaftlich arbeiten, lehren, wirken. Und seinem tiefsten religiösem Bedürfnisse entprach es, daß er nun auch den religiösen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele wissenschaftlich begründen konnte.

Plato war sich selbstverständlich vollkommen klar, daß diese neue Weltanschauung ganz seine eigene Schöpfung war. Aber er wußte auch die Anregungen zu schätzen, die er erfahren hatte. Das Wichtigste war dabei natürlich Sokrates' Begriffsphilosophie, als deren Weiterbildung er die neue Anschauung gewiß auffaßte. Dankbar erkennt er im Menon und Phaidon aber auch die Förderung an, die ihm die Orphiker, die Mathematiker, die Pythagoreer gegeben haben. Auch daß er in der Auffassung der Sinnenwelt mit Heraklit übereinstimmt, läßt er Phaidon 78e

deutlich durchblicken. Dort schildert er unmittelbar vorher das ewig sich gleichbleibende Wesen der Ideen. Man faßt heute die Sache gern so auf, als habe Plato in seiner „Zweiweltenlehre" Heraklits Lehre vom Werden mit dem eleatischen Seinsbegriff verbunden, und eine mittelbare Wirkung hat dieser wohl auch wirklich ausgeübt. Aber Plato selbst hat dieses Bewußtsein schwerlich gehabt; erst in einer viel späteren Zeit hat er dem Eleatismus wirklich Beachtung geschenkt, und wenn er im Phaidon den Ideen das *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν* zuschrieb, glaubte er ganz gewiß nur einen Satz auszusprechen, der sich von selbst ergab, wenn man den sokratischen Begriffen einen objektiven Inhalt zubilligte.

Von den Anregungen, die Plato in dieser Zeit empfangen hat, sind offenbar die von der Mathematik ausgehenden am wichtigsten gewesen [1]). Plato hat freilich später einen scharfen Schnitt zwischen der Mathematik und der Dialektik gemacht (Rep. 510.1, 521—534). Er hat ihre Objekte so scharf geschieden, daß er schließlich sogar bei der Trennung von idealen und mathematischen Zahlen anlangen konnte. Er hat ferner die subjektiven Erkenntnisfunktionen, auf die sich beide gründen, als *ἐπιστήμη* und *διάνοια* getrennt (511d, 533e). Er hat auch den Erkenntniswert der mathematischen Methode tief unter den der Dialektik gestellt, da die Mathematik die sinnlichen Figuren jedenfalls zur Illustration nicht entbehren kann (510) und sie von Hypothesen ausgeht, über die nicht sie selbst, sondern nur die Dialektik Rechenschaft ablegen kann, so daß ihr die Geltung als Wissenschaft im höchsten Sinne abzusprechen ist [2]), während er der

[1]) In der Annahme, daß die Mathematik einen starken Einfluß auf die Ausbildung von Platos Ideenlehre gehabt hat; stimme ich ganz mit Cohen. Platons Ideenlehre und Mathematik, Progr. Marburg 1878 überein, obwohl ich natürlich seine Auffassung der platonischen Ideenlehre ablehne. Hervorheben möchte ich hier nochmals, daß Plato ausdrücklich auch von der Mathematik erklärt, sie suche objektiv gegebene *ὄντα* auf (S. 413 [1]). Ungünstig wirkt auf Cohens Arbeit auch ein, daß er von den Erörterungen des Staates ausgeht statt von den Dialogen, die allein uns Aufschluß über die Entstehung der Ideenlehre geben können. — Sonst ist besonders zu vergleichen Ebeling, Mathematik und Philosophie bei Plato, Progr. Hann. Münden, 1909.

[2]) *Ἀλλὰ δὴ μὴ δυνατοὶ οἵτινες δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον, εἴσεσθαί ποτέ τι ὧν φαμεν δεῖν εἰδέναι* (*δοκοῦσιν*); Rep. 531e. *αἱ δὲ λοιπαί, ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτῃ ἑπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν*

Dialektik nunmehr die Kraft zutraut, von den Voraussetzungen bis zum Voraussetzungslosen emporzusteigen (511. 533d). Er hat die Mathematik natürlich überhaupt unter die Dialektik gestellt, sie als Gehülfin bezeichnet, die ihre Ergebnisse der Dialektik zur Verwertung zu übergeben hat (Euthyd. 290c Rep. 527—533b). Das alles könnte bedenklich gegen die Annahme machen, daß gerade die mathematische Wissenschaft für die Ausbildung der Ideenlehre von größerer Bedeutung gewesen sei. Aber da muß man sich vor allen Dingen gegenwärtig halten, daß gerade im Menon und Phaidon jener Gegensatz von Mathematik und Begriffserkenntnis noch nicht existiert, mindestens nicht zum Ausdruck gebracht ist[1]). Auch hier ist ganz gewiß freilich die Erkenntnis des Ansichseienden die königliche Kunst, der gegenüber die Mathematik nur eine dienende Stellung einzunehmen hat. Aber das beruht nur darauf, daß zwischen den Objekten der mathematischen und der begrifflichen Erkenntnis ein Unterschied des Wertes, der Bedeutung für die Lebensführung statthat. Im übrigen ist aber auch die Mathematik durchaus eine Wissenschaft (Menon 85d), wie sich besonders darin zeigt, daß sie nicht mit Wahrscheinlichkeitsgründen wie die Rhetorik, sondern mit stringenten Beweisen operiert (Phaidon 92c, Theätet 162e, vgl. S. 412) und daß sie lehrbar ist (S. 412). Sie ist die „Erkenntnis des Ewigseienden“, wie sie ja noch im Staate (527b) heißt[2]). Das Verfahren, das die Mathematik einschlägt, ist einfach das Vorbild für die neuzugründende Wissenschaft vom Ansichseienden, und der Leser wird nirgends darauf hingewiesen, daß ein Unterschied zwischen dem Verfahren der beiden Wissenschaften besteht[3]).

ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. ᾧ γὰρ ἀρχὴ μὲν ὃ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξὺ ἐξ οὗ μὴ οἶδεν συμπέπλεκται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι; 533b.]

[1]) Ganz sicher ist es, daß Phaidon 65e: *Ἆρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειεν καθαρώτατα, ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων* die scharfe Scheidung zwischen der dialektischen *ἐπιστήμη* und der zwischen *δόξα* und *νοῦς* stehenden *διά-νοια* der Mathematik (Rep. 511d) noch ganz unbekannt ist.

[2]) Die Wichtigkeit dieses Satzes betont auch Cohen S. 19: „rückhaltlos scheint hier das Objekt der Geometrie mit dem Objekt der Dialektik identifiziert“.

[3]) Auch im Phaidon 100cd ist von der scharfen Unterscheidung der mathe-

Und die Geflissentlichkeit, mit der im Menon (82—86 und 87a) die Mathematik als vorbildlich bezeichnet, mit der auch im Phaidon 73b bei der Rekapitulation der Gedanken des Menon gerade wieder auf die *διαγράμματα* verwiesen wird, läßt darüber keinen Zweifel, daß Plato anerkennen will, wie stark die Mathematik wirklich auf die Bildung seiner eigenen Wissenschaft von Einfluß gewesen ist.

Als Plato den Menon schrieb, stand ihm die neue Weltanschauung in den Grundzügen fest, und frohen Mutes konnte er wieder an die Arbeit gehen. Wir haben auch allen Grund zu glauben, daß er jetzt den Entwurf eines idealen Staates veröffentlichte, wozu ihm im Gorgias noch der Mut gefehlt hatte. Plato war nicht der erste, der einen solchen Staatsentwurf dem Publikum vorlegte, und sichtlich hat er von Männern wie Hippodamos gelernt (S. 231). Was ihn aber von diesen grundsätzlich unterschied, das waren weniger die konkreten Vorschläge, so paradox sie teilweise klingen mochten, als vielmehr der Grundsatz, daß an der Spitze des Staates die Philosophen stehen müßten, die allein die Einsicht in die wahren Bedürfnisse der Gesamtheit hätten, sie sittlich fördern und zum wahren Guten führen könnten. Das war sokratisch gedacht, und sokratisch war auch die im stärksten Gegensatz zur perikleischen Demokratie erhobene Forderung der scharfen Arbeitsteilung, die allein Sachkunde ermöglicht. Wenn er aber dieses Prinzip im einzelnen durchzuführen suchte, so waren ihm wertvoll auch die Ergebnisse seiner Reise nach Ägypten, dessen Kastenstaat ihm ein konkretes Beispiel der Arbeitsteilung geboten hatte.

Im ganzen waren aber seine Lernjahre noch nicht zu Ende, und namentlich fühlte er das Bedürfnis, mit der Schule engere Fühlung zu gewinnen, die gleich ihm das Immaterielle als das Bestimmende, Wesenhafte gegenüber der sinnlichen Erscheinung ansah[1]). So ging er nach Italien zu Archytas, zu dem ihn auch die Verbindung der Philosophie mit der politischen Macht locken konnte. Durch diesen erhielt er dann wohl die Einladung, die ihm den Besuch von Dionysios' Hof ermöglichte. Wir können uns denken,

matischen und dialektischen Methode, die wir Rep. 511e, 533bc lesen, noch nicht die Rede. Vgl. über diese Stelle jetzt Ritter, Platon, S. 574—6.

[1]) Aristoteles behauptet bekanntlich Met. *Α*6 p. 987b 10, Platos Ideenlehre sei im Anschluß an die pythagoreische Lehre entwickelt, *οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει.* Aber hier zeigt die Hervorhebung der Zahlen, daß es sich nicht um die erste Konzeption der Ideenlehre handelt.

wie ihm gerade im Gegensatze zu dem leidigen Kriege in der Heimat der Fürst imponierte, der trotz allem der Hort des Hellenentums gegen die Barbaren war. Für eine Politik nach ethischen Grundsätzen war dieser freilich nicht zu haben; dafür fand Plato in Dion einen Jünger, der ihm zeigte, es sei kein leerer Traum, daß einmal auch die Herrscher Philosophen werden könnten.

Der Verkehr mit Dion brachte aber noch nach anderer Hinsicht für Plato ein inneres Erlebnis, das für seine Entwicklung von höchstem Werte war. Das war die Freude und Genugtuung des Mannes, dem es gelingt, in einem geistesverwandten, gut veranlagten Jüngling durch persönlichen Verkehr Begeisterung für die eigenen Ideale zu wecken, ihn zum Streben nach den gleichen Zielen anzuspornen und Samen in sein Herz zu streuen, der bestimmt ist, ewige Frucht zu tragen. Als Plato einst im Gorgias auf die praktische Politik verzichtete, hatte er daran gedacht, einen kleinen Kreis von Schülern um sich zu sammeln (S. 163), aber müde Resignation war es, die diesen Gedanken geboren hatte, und man hat nicht den Eindruck, daß der Plan zur Ausführung gelangt ist. Mußten doch die gerade damals hervortretenden Zweifel an der Erreichbarkeit des Wissens, an der Möglichkeit des Lehrens hinderlich in den Weg treten. Als Plato dagegen von Sizilien zurückkehrte, da begründete er den Schulverband der Akademie, und die helle Begeisterung des jungen Lehrers, der sich mit Feuereifer der neuen Tätigkeit widmet, klingt aus dem Phaidros hervor, den er als Programmschrift veröffentlichte. Wie es die Sitte der Zeit war, entwickelte er in diesem zunächst die Unzulänglichkeit der bisher den Hochschulunterricht beherrschenden Richtungen. Aber besonders am Schluß kommt klar und deutlich das eigene Programm heraus: Nur eine Ausbildung darf es für den freien Mann geben, das ist die wissenschaftliche Ausbildung, die ihn zum eigenen Denken erzieht und ihm die Begeisterung einpflanzt, die ihn zum eigenen Streben nach der Erkenntnis des Wahren, nach dem Tun des Guten befähigt. Das war ein Programm, das ihm die Herzen der Besten in der hellenischen Jugend gewinnen mußte, wie es ihm Dions Herz gewonnen hatte. Da winkte jetzt ein festes Ziel, eine Aufgabe, des Schweißes der Edlen wert. Da konnte Plato einlösen, was er einst nach Sokrates' Tod gelobt hatte, konnte als Sokrates' wahrer Nachfolger *βελτίους ποιεῖν τοὺς νέους*. Jetzt war das auch keine Resignation gegenüber dem höheren Ziel mehr. Im Protagoras

hatte er einst gehofft, auch die Menge dazu bekehren zu können, daß das Gute die höchste Lust gewähre. Inzwischen hatte er sich überzeugt, *φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι.* Für die Menge ist es deshalb notwendig, sich der Leitung der Wissenden zu fügen. Aber wenn es nun gelang, die Besten, die zu den führenden Stellungen Berufenen für die eigenen Ideale zu gewinnen, so war damit auch die sittliche Förderung der Gesamtheit gewährleistet oder wenigstens angebahnt.

Den Gedanken an einen unmittelbaren Einfluß auf die Gestaltung des Staatswesens brauchte er deshalb nicht fallen zu lassen. Gerade die neue Psychologie, die er im Anschluß an die Dreiteilung des Staatswesens gefunden hatte, die ihn zum Bruch mit dem sokratischen Intellektualismus führte, zeigte ihm die Möglichkeit, aber auch die Notwendigkeit, den ersten Entwurf des Idealstaates breiter und tiefer zu fundamentieren. In einer neuen Politeia legte er darum den Zusammenhang von Sozial- und Individualethik dar, suchte vor allem den Beweis zu führen, daß die Gerechtigkeit an sich ohne jeden äußeren Lohn das Vorteilhafte für den Menschen sei, und stützte diesen Beweis, indem er ihn teils in seinen tiefsten wissenschaftlichen Überzeugungen verankerte, für die das Gute das bestimmende Prinzip in der Welt war, teils auch die religiösen Stimmungen zu ihrem Rechte kommen ließ, denen der Glaube an ein gerechtes Weltenregiment Bedürfnis war. Während er sonst seine schriftstellerische Tätigkeit in dieser Zeit nur als *πάρεργον* und *παίγνιον* betrachtete, sollte die neue Politeia ein *κτῆμα ἐς ἀεί* sein. Die allgemeinen Gedanken traten dabei so stark hervor, daß das konkrete Programm äußerlich jedenfalls nur noch einen kleinen Raum einnahm. Aber an dessen wesentlicher Bedeutung sollte dadurch nichts geändert werden. Wenn einmal der Augenblick kommen sollte, wo die Herrscher Philosophen oder die Philosophen Herrscher würden, dann wollte Plato seine Schuldigkeit getan haben. Die theoretischen Grundlagen des neuen Staatswesens waren aufgezeigt.

Ob dieser Augenblick jemals kommen würde, das mußte Gott anheimgestellt bleiben. Zunächst galt es, sich der Lehrtätigkeit in der Akademie zu widmen. An Wechsel der Stimmungen hat es auch in der nächsten Zeit nicht gefehlt. Aber im ganzen überwog doch die Freudigkeit, die er aus den Erfolgen seiner Tätigkeit, aus dem Bewußtsein der Mitarbeit an den ewigen Aufgaben der Menschheit schöpfte. Auch seine Werdezeit war noch nicht zu Ende. Plato gehörte nicht zu den früh fertigen Naturen

wie Aristoteles, noch viel weniger zu den selbstzufriedenen Köpfen, die es nicht nötig haben, durch weitere Besinnung ihre früheren Ansätze abzuändern. An den Grundlinien seiner neuen Weltanschauung hat er festgehalten. Aber nicht bloß im einzelnen hat er sie weiterentwickelt, es kam noch einmal eine kritische Zeit, wo er eine wichtige Ergänzung vornehmen mußte. In der ersten Zeit hatte er gegenüber der vergänglichen sinnlichen Erscheinung nur das Feste, Bleibende festhalten wollen, das allein Gegenstand des Wissens sein konnte; das Verhältnis des Sinnlichen zur Idee genauer zu bestimmen hatte er ausdrücklich abgelehnt. Als er den Parmenides schrieb, sah er ein, daß er auf diesem Standpunkt nicht beharren dürfe, und auf mannigfache Weise hat er sich dann im Alter bemüht, zwar nicht etwa das Sinnliche aus den Ideen abzuleiten, wohl aber die ewigen Faktoren aufzuzeigen, mit deren Hülfe wir uns das Sinnliche verständlich machen können.

Seine Lösung hat den Beifall seines größten Schülers nicht gefunden. Aber als dieser seine höchste Philosophie darlegen wollte und ihr allgemeine Erörterungen über das Wesen der Wissenschaft vorausschickte, da hat er in einer für jeden Leser verständlichen Weise an die Erörterungen Platos im Gorgias, Menon und Phaidon angeknüpft. Und obwohl er die Empirie viel stärker wertet als Plato, bestimmt er doch den Unterschied zwischen ihr und der Wissenschaft in ganz ähnlicher Weise: *οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν* (Met. *A* 1, p. 981 a 28). In der Art, wie er dieses Warum bestimmt, geht er freilich ganz seine eigenen Wege, aber was Wissenschaft ist und bedeutet, das hat er bei Plato gelernt.

Plato war ausgezogen, das Gute zu suchen und zu lehren. Die Wissenschaft hat er gefunden. Und mag von den einzelnen Ergebnissen, zu denen er gelangt ist, noch so viel vergänglich sein, unvergänglich bleibt seine Erkenntnis, daß es nur ein Bildungsziel geben darf, die wissenschaftliche Ausbildung, die den Menschen zum eigenen Denken, zum selbständigen Streben nach dem Wahren und Guten erzieht. Damit hat Plato ein Programm aufgestellt, das für alle Zeiten und für alle Völker gilt, die auf Kultur Anspruch machen wollen.

Register.

I.

Ägypten 215. 219. 220. 237
Affekte 29[1]
Agathon 378
Agesilaos 299
Aischines der Sokratiker
  als Gorgianer 264—267. 302
  und Plato 183—189. 260—262
  θεία μοῖρα 183—189
  Alkibiades 183
  Aspasia 260—262. 296
Akademie 390. 419
Alkidamas 205. 259. 344. 350. 351
Anaximenes c. 35 269. 271
Ansichseiendes 314—326
Antisthenes 90. 342[2]. 395
  Aspasia 261
  gegen Platos Hippias 58
Anytos 176
Arbeitsteilung[1]) 215—217. 229. 418
Aristeides *ὑπὲρ τ. τεττάρων* 160[2]. 176. 183
Aristippos 108
Aristophanes
  positive Tendenzen 298[1] 304
  politische Ideale 298—304
  Ekklesiazusen 223—228
  Lysistrata 298
  in Platos Symposion 377
Aristoteles
  und Plato 388. 421
  und der große Hippias 126—128
  über die Gerechtigkeit 230
  über die Wissenschaft 421
  Eudemos 313[1]
  Metaphysik *A* 401
  Korinth. Dialog 151
  συμβουλευτικὸς π. Ἀλέξανδρον 116[2]
  π. φιλοσοφίας 401[1]
Aristoxenos 152. 153. 313[1]
Aspasia 260—262
Athen Autochthonie 272
  Geschichte 275—302
  Stimmung der Konservativen 279—301
Ἀθηναίων πολιτεία 242[1]. 246
Bildungsideale 69. 80. 81. 86—89. 131. 141. 169. 170. 193—206. 351—355
Brief und Broschüre 116
Charmides 42—44. 288
Cicero de re publica 207. 208
Debatte 12
[Demosthenes] Epitaphios 270. 276
Dialektik 353. 417
Dialog
  dramatischer 12—16
  referierter 1—17
  historische Treue 1—17
  bei Aischines 4. 11[1]
  — Antisthenes 11[1]
  — Plato 1—17
  — Xenophon 7—11. 16
Dichterinterpretation 83
Dikaiarch 155[0]
Diogenes v. Apollonia 317[1]
Dion 115—122. 340. 341. 419
Dionysios II. 118
Diotima 380
Δισσοὶ λόγοι 60. 72—77. 90—92
Empedokles 370[2]
Enkomion 267—272. 372
Epikur 137[1]
Epitaphioi 258. 267—275
Eros 326—341. 354. 365—396
Eryximachos 375
Erziehung 32. 33. 68. 77—89. 163. 406. 419. 420
  der Gesamtheit 148. 158. 161. 421
Eupolis 85. 86. 304[1]
Euripides 101. 154[1] 373
Frauengemeinschaft 227
Gespräch, sokratisches, und Epideixis 82. 130
Gorgias
  Bildungsideal 171. 196. 200
  Leben[2]) 170
  Lehre 133[1]. 135[2]. 167—172. 343—352
  Stil 264—267

[1]) S. 229 ist versehentlich „Arbeitsleistung“ gedruckt.

[2]) S. 170[1] ist übersehen, daß in der 3. Aufl. der Literaturgeschichte Wilamowitz von Gorgias sagt: „† um 390“.

Verhältnis zu Plato 167—170. 199. 343—352
Enkomien 268
Epitaphios 268. 269. 297. 303
Olympikos 301
Das Gute s. ἀγαθόν
Hekataios v. Teos 220[1]. 231[2]
Herodot 278
Hiatmeidung 356
Hippias 60. 67. 77. 81. 198
Hippodamos 216. 231
Hippokrates
über die Wissenschaft 135—139. 346. 347. 409. 410
π. ἀρχαίης ἰητρικῆς 347. 397
παραγγέλματα 137[1]
π. φυσῶν 317[1]
Hypereides' Epitaphios 270
Icherzählung 1—11
Idomeneus 210
Intellektualismus 101—107. 133. 157
Ion 186
Isokrates
Enkomienschema 268. 269
als Gorgianer 202
Panhellenisches u. Unhellenisches 307
als *φιλόσοφος* 203. 362—364
und Alkidamas 205
— Plato
Gorgias 203
Menexenos 259. 273[2]. 282[2]. 299[1]. 305—309
Phaidros 349. 350. 362—364
Staat 215—222
Timaios 221. 222
— Polykrates 218
— die Technographen 350
— Thukydides 282[3]
— Xenophon 269[1]
Busiris 215—222
Panegyrikos 305—308
Sophistenrede 200—205
Kalliasfriede 285. 292. 307
Kallikles 142[1]. 163[1]
Kallippos 122
Kimon 297
Königsfriede 287. 301. 302. 306
Kommunismus 224. 225
Komödie 262. 304
Konnos 262[1]
Konon 290. 300
Korinth. Krieg 289—292
Kratylos 401
Kritias 51. 52
Lebensziel 151. 152
Lust s. ἡδύ, ἡδονή
Lysias 345. 364
[Lysias] Epitaphios 267. 291[2]
Lysis 257
Mathematik 311. 318. 412—417
Medizin 135—139. 346
Memoiren 4—7
Menexenos 257
Menon 167
Mnemotechnik 76
Naturphilosophen 316. 410
Nomophylakes 75[1]
Oinophyta 285. 286
Panhellenismus[1]) 286. 297—301
Pausanias 373
Erotikos 394—399
Peloponn. Krieg 286—288
Perserkriege 275—284
Persien 253
Phaidros 372
Philolaos 332. 333
Philosophie und Rhetorik 204. 258. 263. 343—353. 362—364
Plato
Anachronismen 189[3]. 302. 390[3]
Anamnesis 173—179. 310. 311. 324. 335
Charakterzeichnung 37—39. 42. 43. 60. 257. 372—378. 391—394
Dialog 1—17
Entwicklung 401—421
Ergebnislosigkeit, scheinbare, der Dialoge 29. 48—50. 98. 99[1]. 369
Fehlschlüsse 61—66. 94[1]. 99
Humor 37—39. 67. 406. 407
Ideenlehre 312—324. 335. 384. 414. 415
Panhellenismus 286. 297—302
Psychologie
Intellektualismus 103
rationale Erkenntnis 313—315. 414. 415.
Seelenteile 157. 232—235. 330[3]
Unsterblichkeit 310—316. 321—324. 329. 330[3]. 388
Reisen 411
Staatstheorie
Gegensatz zur perikleischen Demokratie 241—256
Parallele von Staat u. Individuum 156. 228—236

[1]) Vgl. noch z. B. Herodot VIII, 144 *τὸ Ἑλληνικὸν ἐὸν ὅμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἱδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἤθεά τε ὁμότροπα.* Zu beachten ist auch, wie stark die euripideische Iphigenie (Iph. Aul. 1368 ff.) ihren plötzlich gefaßten Entschluß der Selbstaufopferung mit ihren Pflichten gegen Allhellas motiviert (bes. 1386. 1400).

Idealstaat 161. 213. 407. 420
Dreiteilung d. Stände 229—231. 235
Sozialismus 224. 225. 238—240
Zur Lehre vgl. noch die sachlichen Stichworte.
und Aischines 183—189. 260—262
— Antisthenes 58. 90
— Aristophanes 41. 223—228. 304[1]. 377
— Athen 111. 122. 161. 162. 255. 309
Verfassung 238—256
auswärtige Politik 256—309
— Eleaten 416
— Gorgias 167—171. 343—352
— Hippodamos 216. 231. 418
— Hippokrates 135—139. 317. 346—348. 409. 410
— Isokrates 203—205. 215—222. 305—309. 349. 350. 362—364
— die Komödie 304
— die Mathematik 311. 318. 320. 412—417
— die Medizin vgl. Hippokrates
— die Naturphilosophie 410
— Orphiker 173. 190. 191. 313. 415
— Polykrates 164—166
— Protagoras 81. 89
— Pythagoreer 147. 152—155. 331—333. 418[1]
— Rhetorik 131—151. 193—206. 338—364
— Sokrates 18—23. 401—404
— Sophistik 57—102. 131. 193—206. 406
— Thukydides 247—256
— Xenophon 96[0]. 211. 399. 400
Apologie 18—23
siebenter Brief 111. 113—122. 161. 213. 407. 408
Charmides 40—57
und Gorgias 149[1]
— Hippias min. 63[1]. 70
— Laches 56
Epigramm auf Dion 115
Euthydem 361. 363[1]
Gesetze
und Menexenos 278
— Phaidros 384[1]
— Staat 253—255
Gorgias 129—167
und Hippias min. 129
— Laches 149[1]. 163
— Menon 167—175
— Phaidros 328. 342
— Protagoras 129—134. 143—147. 150[1]
— Staat 157
— Aischines' Alkibiades 183—186
und Polykrates 164—166
Hippias minor 57—72
und Apologie Charmides Laches 70
— Protagoras 81—85
— der große Hippias 123
Ion 186—189
Kleitophon 209[1]
Kritias 236[1]
Laches 23—39
und Protagoras 78[1]. 79[1]. 93. 94[1]. 98. 101. 112[1]
Lysis 358. 365—371
Menexenos 256—309
und Gesetze 278
— Phaidros 260. 263
— Staat 244—247
Menon 167—193. 408.
und Ion 186—189
— Phaidon 310—315. 324. 325
— Aischines 184—186
Parmenides 421
Phaidon 310—326
und Phaidros 333—335
Phaidros 326—364
und Lysis, Symposion 365—372. 389. 390
Protagoras 77—112
und die Apologie 79[1]
Staat, 1. Ausgabe 207—237. 418
— 2. Ausgabe 207—209. 241—256. 286. 304[1]. 330[3]. 420
Symposion 371—394
und Xenophons Symposion 399. 400
Timaios 214. 221. 222. 236
Ps. Plato Hippias mai. 123—128
Politiker, falsche und wahre 142. 149. 150. 158—161. 177. 179—181. 195
Polykrates der Rhetor 164—166. 189
— v. Theben 189[1]
Polymathie 71
Praxiphanes 362[1]
Protagoras 77—92. 196—198
Bildungsideal 80. 81. 89. 196—199
Mythos 86—92. 145[1]
Psychologie
Einheit od. Mehrheit der psychischen Funktionen 101—104. 157. 231—235. 330[3]
Harmonielehre 313
Präexistenz bei den Orphikern 173. 190. 191. 313
Platos s. Plato
der Pythagoreer 157
der Sophistenzeit 101—104
Xenophons 157[2]. 233
Pythagoreer 147. 152—154. 157. 313. 331—333. 418

Reden, geschriebene u. mündl. 349—351
Rhetorik 131—133. 140—151. 169. 170. 341—364
 und Philosophie s. Philosophie
 — Sophistik 132. 133. 193—206
Rhapsoden 188
Sizilien 117—122
Sokrates
 Daimonion 185
 ἐλεγκτικός 54
 ἐρωτικός 365. 366. 391—394
 Auffassung des Aischines 184—186
 als Lehrer Platos 401—404
 Anklage des Polykrates 164—166
Sokratiker 55
Sophistik vgl. *ἀρετῆς διδάσκαλοι*
 Wesen 131
 verschiedene Strömungen 81
 Intellektualismus 101. 102
 Panhellenismus 298[0]
 Unterrichtsbetrieb 74
 vgl. „Rhetorik“, „Plato und die Sophistik“
Sparta 286. 297—302. 306
Sprachstatistik 356—361
Staatstheoretiker 216. 220[1]. 231. 418
Strafzweck 145
Technai, rhetorische 345—349
Theodoros 412
Thukydides' Epitaphios 247—256
 Disposition 267. 268
Totenfeier 295
Tugend
 Wesen 92—98. 157. 174—176
 Einheitlichkeit 28. 92. 157. 158[1]. 171
 Entstehung (Lehrbarkeit) 85—109. 163. 174—193
 höhere und niedere 112[1]. 175. 180. 181. 324—326. 328. 339
 vgl. *ἀνδρεία* usw.
Wissen
 und technische Kenntnisse 31. 56. 70. 94[1]
 Möglichkeit des Wissens 173—192. 408
 vom Guten 29. 49. 50. 92—97. 405
 vom Wissen 46. 52—54
Wissenschaft 134—140. 318—321. 352. 354. 355. 412. 413. 421
Xenophon
 Dialog 7—11. 16
 Eros 327. 394
 Panhellenismus 299
 Psychologie 157[2]. 233
 und Isokrates 269[1]
 — Plato 96[0]. 211. 399. 400
 Anabasis 269[1]
 Memorabilien 8
 Kyrupädie 211
 Oikonomikos 10. 16
 Symposion 10. 399. 400

II.

Ἀγαθόν 49. 50. 92—97
 und *ἡδύ* 104—108. 142—147. 151. 328. 406
ἀγαθὸς ἀνήρ 177. 180. 181
αἰδώς 41. 121[2]. 255
αἰτία 136. 179. 316. 317. 336. 421
 ὧν οὐκ ἄνευ 317
 συναίτιον 317[1]
ἀλαζών 125
ἀλήθεια 31[1]. 343—364
ὁ ἀληθής 61
ἀνδρεία 24—29. 93. 94. 107. 112[1]. 175
ἀρετή vgl. Tugend
— *πολιτική* 80. 93. 141. 175. 197. 198. 202. 325. 383
ἀρετῆς διδάσκαλοι 81. 88. 168—170. 177. 195—206
οἱ ἀρχαῖοι (*παλαιοί*) 125
αὐτὸ ὃ ἔστι 314
βελτίους ποιεῖν vgl. Erziehung
γιγνώσκειν ἑαυτόν 52—55
γράφειν 349—351
δέος 255
διάνοια 416. 417[1]
διαφθείρειν τ. νέους 34. 35
δικαιοσύνη 172. 175. 230
δόξα—ἀλήθεια 342—355. 362—364
 ὀρθή (*ἀληθής*) 178—180. 325. 328. 339. 381. 414[1]
εἶδος 164[1]
εἴδη λόγων 348
— *ψυχῆς* 332[0]
εἰκός 349. 412
εἴρων 124
ἑκών 62—65. 84. 99[3]
ἐλέγχω 36[2]. 59
ἐλευθερία 249. 250. 254. 274. 275. 285
ἐμπειρία—τέχνη (*ἐπιστήμη*) 134—139. 180. 342—352. 421
ἐξετάζω 36. 54. 70
ἐπιστήμη s. Wissen, *δόξα*, *ἐμπειρία*
ἔρως s. Eros
Ἑστία 332. 333
εὐδοξία 181
εὔνοια 337
ἡδύ s. *ἀγαθόν*
ἡδοναί 325. 341[4]
— *καθαραί* 126. 144
ἥττων, κρείττων ἑαυτοῦ 101. 156
θάρρος, θαρραλέος 94[1]. 112[1]. 175

θρασύς, θρασύτης 26. 27. 113⁰
θεῖος (θεία μοῖρα, ἔνθεος) 177. 182—189. 326. 338. 340
θρῆνοι 295
ἱκανός 368
ἰσονομία 246. 247
ἰσότης 250
— γεωμετρική 154[1]
κακῶς λέγειν 176
καλόν 126
καλὸς κἀγαθός 43[1]
κολακεία 135—140. 180
κόσμος 152—154
λογογραφία 313. 314
λόγον διδόναι 134. 192. 313. 314. 409. 416[2]
μανία, μανικός 2[1]. 187. 329. 337. 338. 371
μάχιμος 220—222
μετρητική 108. 325
μῶν; 359
νόμος 374. 395. 396
οἰκεῖος 369. 377. 382
ὀλοφυρμός 296
ὄντα 314. 315. 413[1]
οὐσία 127. 128[3]. 334. 384
πάθος 127
παίζειν, παίγνιον 263. 350. 351
παραμυθία 294
πειθοῦς δημιουργός 132. 133
περίπτωσις 137[1]
οἱ πολλοί 100—102. 156
τὰ ἑαυτοῦ πράττειν 51
πρέπον 126
ῥήτορες 195. 203—205
vgl. Rhetorik
σημεῖον 273[1]
συμμετρία 154
συμπεραίνειν λόγον 137[1]
σωφροσύνη 40. 158. 324. 339
τάξις 152—154. 332[2]
τέλος 144
τέχνη—ἐπιστήμη 95
—θεία μοῖρα 185
vgl. ἐμπειρία, κολακεία
τί; εἰς τί; (βελτίων o.ä.) 25. 61. 63. 79. 133
τί μήν; 357—359
τριβή vgl. ἐμπειρία
ὑπερουράνιος τόπος 334
ὑπόθεσις 174. 318[2]. 412[1]. 416[2]
φιλέλλην 299
φιλία 257. 337. 365—370
φιλόσοφος, φιλοσοφία 203—205. 353. 362—364. 368
φρόνησις 25. 175
φύσει 86—95. 346
χαρίζεσθαι 374
ψυχαγωγία 343. 353

III.

Aischines fr. 11 D. 188
Alkidamas ca. soph. 27. 28 350
Antisthenes Σα1 57
Aristophanes
Ekkl. 590—663 225—227
Eq. 42 304
Plut. 468 372[1]
Ran. 533 350
Aristoteles
de an. 415a 25 388
Eth. Nik. 1144a 23 71[1]
Met. 981a 28 421
987a 32 und 1078b 12 401
Pol. 1260a 27 168
Cicero Tusc. III, 2. 3 90
Demetrius π. ἑρμηνείας 234 116
Diog. Laert. III, 34 210
Δισσοὶ λόγοι 9 73
Euripides' Phoen. 535—545 154[1]
fr. 388 373
Gellius XIV, 3 210. 211
Gorgias' Helena 10 40[1]
Hippokrates
π. ἀρχαίης ἰητρικῆς 8 398
π. ἀρχαίης ἰητρικῆς 20 347
21 136
παραγγέλματα 1 137[1]
Isokrates
Antidosis 271 362
Busiris 50 218
ad Nic. 23. 24 269
Panath. 26—30 362[3]
Paneg. 28 273[1]
91 282[2]
50—52 282[3]
117 301[4]
Plato
Apol. 25b 89
Brief VII 331b—d[1]) 111
334c 119[2]
335a 120[1]
337c 121[3]
Charmides 163b 52[1]
169d 47[1]
Gesetze 693—701 253—255. 278—280
836. 837 384[1]. 397
937d 343⁰
Gorgias 464bc 158[2]

[1]) Versehentlich ist 321b—d gedruckt.

Gorgias 465 a — 134[1]
493 b — 147[2]
519. 20 — 195
522 b — 165
Hipp. min. 372 a — 59[4]
Ion 534 a — 188
Kriton 51 a — 110
Laches 182 c — 38
183 d — 31[1]
186 c — 32[1]
187 e — 37[0]
189 d — 36
191 e — 24[1]
195 b — 26[1]
197 a — 26[2]
Lysis 207 d—208 e — 359
Menexenos 236 d — 265[3]
237 a — 264[5]
237 c — 274[1]
238 b — 271
238 c d — 244—246. 253[1]
239 c — 276
239 d — 264
244 b d — 289[1]
245 b — 290
246 b e — 293
Σ Menexenos 235 e — 261[1]
Menon 90 a — 189
95 b — 170. 196. 200
Phaidon 65 e — 417[1]
76 d — 318[1]
92 c — 412[1]
94 b—d — 233. 234
96 a — 317
100 d — 128[0]. 319[1]
Phaidros 244 d — 380
275 a — 363[1]
275 b — 219[3]
Protagoras 333 c — 99[3]
346 a — 110
349 e—351 b — 94[1]
Staat 333 e — 71[1]
439 c—441 b — 234
452 c — 252
470. 471 — 286. 287. 299[1]
488 a — 304
557—564 — 241—256
557 b — 304[1]
560 d — 252
563 a — 251
611 — 232[1] 330[3]
Symposion 173 d — 2[1]
180 e 185 — 397
194 e—197 e — 264—267
195 b — 378[1]
207 d 208 a — 388
Plutarch Quaest. Conv. VIII, 2, 2 — 155[0]
Thukydides I, 8 — 252
II, 36—46 — 247-56. 267. 268
II, 37 — 247—250
II, 40, 3 — 30
II, 41, 1 — 251. 282
II, 62, 5 — 30[1]
II, 65, 12 — 287
III, 82, 4 — 252
Xenophon
Ages. 1, 8; 7, 1—6 — 299. 300
Anab. I, 9 — 269[1]
II, 6, 7. 8 — 269[1]
Mem. II, 6, 36 — 276[4]
IV, 2 — 55[1]. 65
IV, 6, 10 — 96[0]
Staat d. Lak. 2, 12—14 — 396
Symp. 2, 18 — 263[1]
8, 1 — 400
8, 32 — 394

Inhalt.

Die Entstehung des platonischen Dialoges und die Frage nach seiner historischen Treue 1

Platos sokratische Periode.

I. Die Apologie 18
II. Laches 23
III. Charmides 40
IV. Der kleine Hippias 57
Anhang. Die *Δισσοὶ λόγοι* 72
V. Protagoras 77
Anhang. Zum siebenten Brief 113
VI. Abschluß. Kein platonischer Dialog ist vor Sokrates' Tod geschrieben. Unechtheit des großen Hippias 123

Die Krisis.

VII. Gorgias 129
VIII. Menon 167
Anhang. Sophistik und Rhetorik nach Platos Auffassung 193

Die sozialpolitischen Gedanken.

IX. Die erste Ausgabe des Staates 207

Platos Stellung zur athenischen Demokratie.

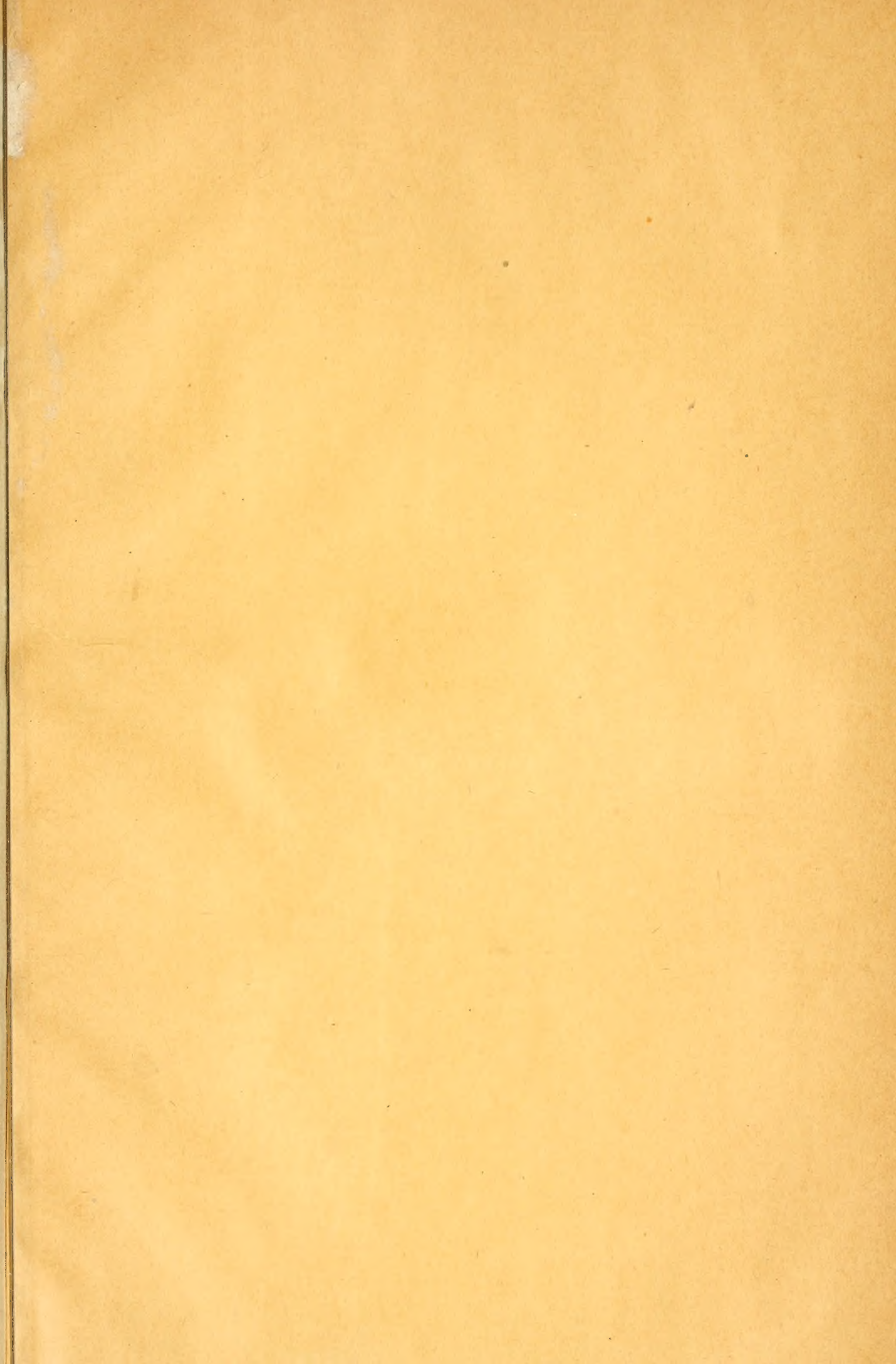
X. Kritik des perikleischen Ideals. Plato und Thukydides . . 238
XI. Kritik der auswärtigen Politik Athens. Menexenos . . . 256

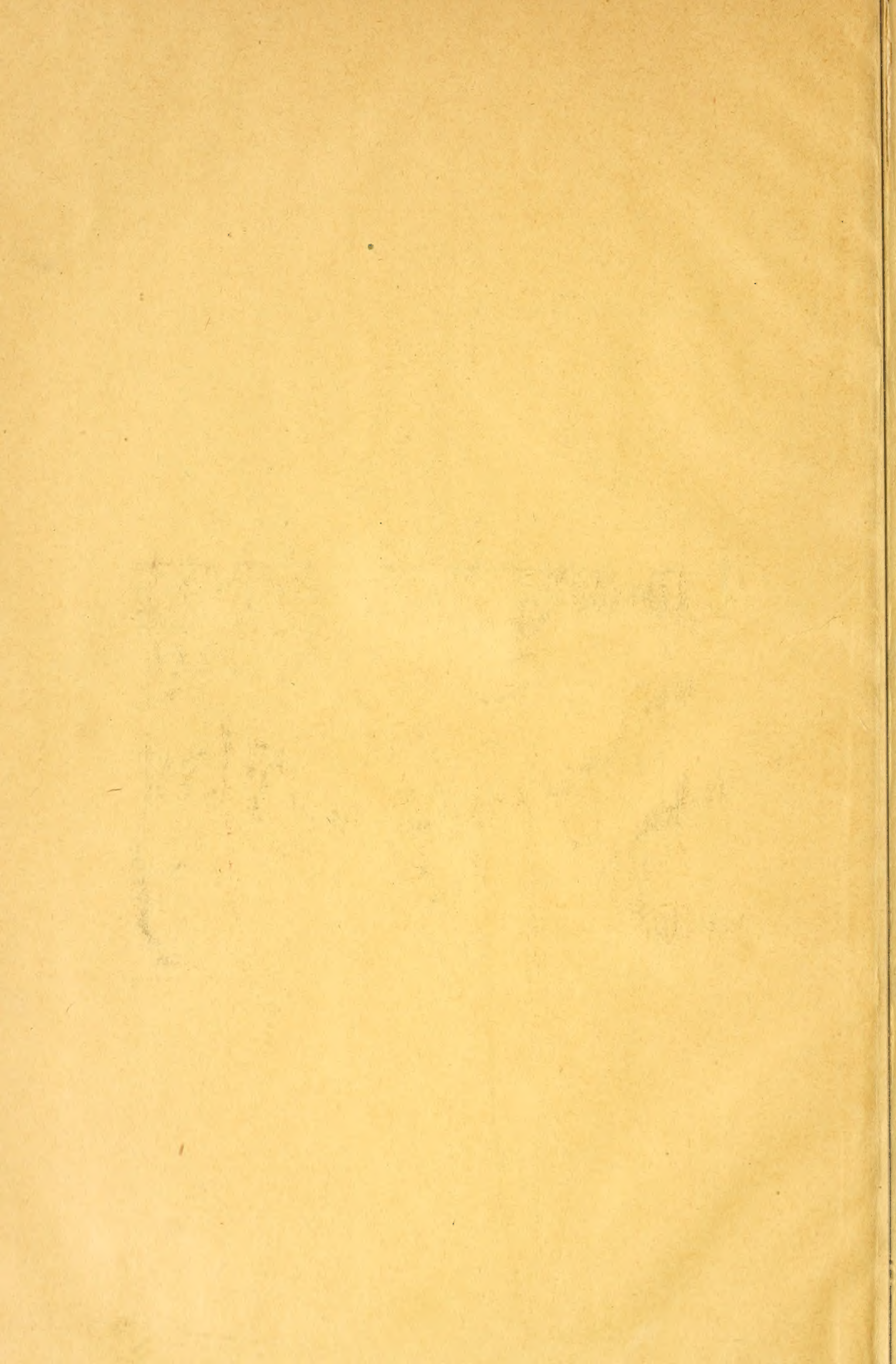
Die neue Weltanschauung.

XII. Phaidon 310
XIII. Phaidros 326
XIV. Lysis und Symposion 365
Exkurs. Pausanias' Erotikos. Platos und Xenophons Symposion 394

Aus Platos Werdezeit 401

Register 422





B 395 P64

Pohlenz, Max
Aus Platos werdezeit

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

